

الكتاب النذكارى
شيخ الإشراف

شهاب الدين السهروردى
فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

٥٨٧ هـ - ١١٩٠ م

أشرف عليه وقدم له
الدكتور إبراهيم مذكور



الكتاب النذكارى
شيخ الإشراف

شهاب الدين السهروردى

فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

١١٩٠ م - ٥٨٧ هـ

جمهورية مصر العربية
وزارة الثقافة
المكتبة العربية

- ١٥٩ -

[١٠٧]

تأليف

[١٢]

مقدمة

القاهرة
١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م

الكتاب التذكاري
شيخ الإشراف

كتاب الدين السهروردي

في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

١١٩٠ هـ - ٥٨٧ م

أشرف عليه وقدم له
الدكتور إبراهيم مذكور



الهيئة المصرية العامة للكتاب :

الفهرس

الموضوع	الصفحة
● مقبلة :	
الدكتور ابراهيم بيومى مذكور	٩
الباب الاول	
حياة السهروردى والعوامل التى اثرت فيه	١٣
● الفصل الاول :	
شيخ الاشراق	١٥
● الفصل الثانى :	
الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية - مناقشة قضية المصدر الايرانى د. محمد على أبو ريان	٣٧
● الفصل الثالث :	
بين السهروردى وابن سينا د. ابراهيم مذكور	٦٣
الباب الثانى	
آراؤه ومنهجه	
● الفصل الرابع :	
تأملات حول اشراق السهروردى / الأستاذ لويس جاردية Quelques réflexions sur l'Ishraq de Suhrawardi, par Louis Gardet.	
٨٣	
● الفصل الخامس :	
السهروردى ودوره فى الميدان الفلسفى الأب جرس نوجيالى	١٠٣

● الفصل السادس :

تحليل معنى الوجود في كتاب « المشارع والمطارحات »

الأب قنواقي

La notion de wujud dans le Kitab al Mashari wal-
Mutarahat de Suhrawardi,
par le Père Anawati.

١٢٢

● الفصل السابع :

السهروردي وماأخذ على المشائين العرب د . ماجد

١٥١ فخرى

● الفصل الثامن :

١٦٩ حكمة الاشراق والفينومونولوجيا د . حسن حنفي ..

الباب الثالث

٢٥٣ السهروردي في القرنين السادس والسابع الهجري ..

● الفصل التاسع :

دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس

٢٥٥ الهجري

د . محمد البهي

● الفصل العاشر :

ابن سبعين وحكيم الاشراق

٢٩١ التفتازاني

د . أبو الوفا الغنيمي

● ملحق

وثيقة تاريخية في التراث الاغريقي عند العرب

● الفصل الحادي عشر :

الصحف اليونانية - أصول غير مباشرة لفكرة « الحكيم المتأله

عند السهروردي »

٣٢١ د . عثمان يحيى

مقدمة

بقلم: الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور

لشيخ الإشراف شأن في تاريخ الفكر الإسلامي ، بدأ أثره في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة ، وامتد صلبه إلى اليوم : ولقد كان يعيش في عصر مليء بالأحداث ، بلغت فيه الحروب الصليبية ذروتها ، ثم أخذت تنكسر حداثتها على يدي صلاح الدين الأيوبي (٥٨٩ - ١١٩٣) . وسادت فيه نزعة سنية تقليدية ، حاولت أن تحل محل الدعوات الإسماعيلية ~~التي~~ .

وكان في تقابل هذه الآراء أخذ ورد ، وجد في جمع المعارف والمعلومات ، ومواجهة بين مختلف المذاهب والنحل . ولم يقدر للسهروردي أن يعمر طويلا في الجو الصاخب ، ولم تتجاوز حياته الثامنة والثلاثين . ومع ذلك استطاع أن يلم بشتى الأفكار والآراء ، وأن يضع نحو خمسين مؤلفا ، حاول أن يوفق فيها بين حكمة المشرق والمغرب . ويمكن أن تعد حكمة الإشراف أوسع صور الجمع والتوفيق في الفكر الإسلامي . وللتوفيق أحيانا خصوم ومعارضون ، لأنه قد لا يرضى المعتدلين ولا المتطرفين ويصادف نقدا من اليمينيين واليساريين . ويظهر أن صوت المعارضة للسهروردي كان قويا كل القوة ، وعنيفا كل العنف ، إلى حد أنه أحمد صوته هو وقضى عليه .

وقيل عام ألف وثلثمائة وسبعة وثمانين هجرية ، انجهرت لجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب نحو هذه الشعلة التي انطفأت مسرعة ، راغبة في أن تحيي ذكراها ، وأن تحتفل بمرور ثمانية قرون على وفاة شهاب الدين السهروردي ، وأقرها المجلس الأعلى على ذلك .

ورأت أن تصدر في هذه المناسبة كتابا تذكاريًا يكشف عن بعض جوانب السهروردي ، على نحو ما صنعت بالنسبة لابن عربي (٦٣٧ - ١٢٤٠) ، وأن تنشر ما تستطيع نشره من مؤلفاته التي لم تر النور بعد . وقد وجهت دعوتها - كماداتها - إلى المعنيين بالسهروردي ، من شرقيين وغربيين ، عرب ومستعربين ، مسلمين ومسيحيين . ولبي هذه الدعوة جمع كرم ، فيهم الفرنسي والإسباني ، السوري والإيراني ، إلى جانب إخواننا المصريين .

واكتمل لنا بذلك أحد عشر بحثًا تعرض لحياة السهروردي ، وآرائه ، وأثره ، وتكشف عن نصوص تتصل بتفكيره ، أو تحلل بعض عباراته . وفي حياة السهروردي أمور أثارت ولا تزال تثير أسئلة شتى ، فهل اتصل حقًا بباطنية الموت ؟ وماذا كان موقفه بالدقة من الدعوة الفاطمية والإسماعيلية ؟ ولماذا رحل عن بلاد فارس ؟ ولماذا استقر في حلب بالنداء ؟ وهل استطاع حقًا أن يكتب في حياته القصيرة كل تلك الكتب التي عزيت إليه ؟ أو أضاف إليه بعض تلاميذه وأتباعه ما أضاف ؟ وأخيرًا ما هي الأسباب الحقيقية التي دعت إلى قتله ؟ كل تلك مشكلات عرض لها السادة الباحثون ، وأدلوأ فيها برأيهم (١)

• • •

ولم تكن آراؤه أقل حظًا من عنايتهم ، فحاولوا أن يحددوا المراد من «حكمة الإشراق» ، أهى منطق وبرهان ، أم ذوق وعرفان ؟

(١) انظر بوجه خاص الفصول الثلاثة الأولى .

وبعبارة أخرى : هل هي فلسفة أم تصوف ؟ أم هما معا (١) ؟ وما مصادرهما ؟ هل هي إيرانية خالصة أم أفلاطونية ، وأفلاطينية ؟ أم هي ضرب من الفتوحبة التي سادت في الإسكندرية والمدارس الشرقية السابقة على الإسلام (٢) وإلى أى مدى تأثر السهروردي بالمشائية العربية ؟ وهل هناك صلة بين الإشراق وما سماه ابن سينا « الفلسفة الشرقية » (٣) . وماذا كان موقفه من أرسطو ؟ لا سيما وهو ، برغم توفيقه ونزعة العالمية ، يقف من منطق المعلم الأول موقفاً عد به بين كبار نقاد الأرسطية في الإسلام . (٤) ولم تقف هذه البحوث عند ربط حكمة الإشراق بالتاريخ القديم والمتوسط ، بل حاولت ربطها بالفكر المعاصر . وفي أطول فصول هذا الكتاب عقدت وجوه شبه بينها وبين فينومولوجيا هوسرل (١٩٣٨) ، على أساس أنهما معا يحاولان توحيد المنهج ، فيجمع السهروردي بين النظر والشعور ، كما يجمع هوسرل بين البرهان والتجربة (٥) .

ولقد قُصر أثر السهروردي في هذه البحوث على القرنين السادس والسابع للهجرة ، وإن أشير إلى أن تعاليمه لا تزال ترد في إيران حتى اليوم . فلو حظ أن السهروردي كسا الثقافة الإسلامية في القرن السادس بكساء عالمي متفتح ، يلاثم بين شتى الآراء ، ويعتق ذلك المزيج بصرف النظر عن أصوله الشرقية والغربية ، ويقول في اختصار بفلسفة الأنوار التي تستطيع أن تجمع بين أفلاطون وماني (٦) . وفي القرن السابع لوحظت وجوه شبه واضحة بين السهروردي وابن سبعين ، فيحاكي الأخير - برغم اعتداده بنفسه - الأول في الأخذ بفلسفة النور ، والتحرر من سيطرة أرسطو ، والاعتماد على المصادر القديمة ، وبخاصة الفلسفة الهرمسية . ومن الثابت أن ابن

-
- (١) انظر الفصل الرابع .
 - (٢) انظر الفصل الثاني .
 - (٣) انظر الفصل الثالث .
 - (٤) انظر الفصل السابع .
 - (٥) انظر الفصل الثامن .
 - (٦) انظر الفصل التاسع .

سبعين وقف على قدر من مؤلفات السهروردي ، وتأثير بها ، وإن لم يفته أن يحمل عليه كما حمل على مفكرين آخرين (١) .

بحوث فيها عمق ودقة ، وجدة وطرافة ، وهي خير سبيل لتوفياء الحكيم الإشراف والحفاوة بذكره ؛ وبين السادة الباحثين من عاش معه سنين طويلة ، وقلب صحائفه على وجوهها . وإنا لنشكرهم جميعاً أصدق الشكر على حسن تلييتهم وكريم تعاونهم .

ولا نشك في أن القراء والباحثين يعرفون لهم أيادهم ويقسرون جهودهم ، وسيفيدون من بحوثهم ودراسهم .

الباب الأول

حياة السهروردي
والعوامل التي أثرت فيه

الفصل
الأول

شيخ الإشراف

بقلم : الدكتور سيد حسين نصر

شيخ الإشراق

ما أسهل الكتابة عن السهروردي وأشدّها امتناعاً بالنسبة إلى ! فهي سهلة من حيث إنّي قد سعلت بالحياة مع آثار شيخ الإشراق سنوات طويلة . تجلّدت علينا فيها مواقع النجوم ، وباركنا اختلاف الليل والنهار معاً . كان ذلك منذ أحد عشر عاماً من قبل ، عند ما بدأت جمع آثاره الفارسية حتى اليوم ، ويمكنني القول بأنّي قد أتيت على هذا العمل تقريباً ، وقمت بما التزمت به نحو تلك الآثار . كما أن ما حالفني من التوفيق في تحقيقات ومطالعات أخرى مختصرة في شأنه ، قد أكّد لي أنني فكراً وروحياً قريب غاية القرب من شيخ الإشراق . وإذن ، كنت لا أشعر إلا بالفضالة أمام إدراك مقامه الحقيقي من الحكمة والفلسفة .

ومهما يكن ، فإن هذا القلم من المعرفة بالسهروردي والالتباس به ، هو ما يجعل الكتابة عنه صعبة في نظري ، برغم ما يراود فكري ويغريني بسهولتها . أجل ! إنها سهلة من حيث وفرة العناصر الشائقة ، التي تستثير الفكر وتستلزم البيان في شخصية كشخصية السهروردي ، فما أكثر ملاخل الكاتب إليه . إلا أن الإشكال الآن ، يتمثل في أن الكاتب إذا ما تتبع عظمة الشيخ وشخصيته الفريدة ، يتعذر عليه في الواقع أن يلم بوجهات نظره المختلفة في مجال ممكن ضيق ، أو لحظات هكنا مريعة . وعليه ، أراني في هذا المقال ميلاً إلى البدء بطرح المسائل الأصلية على المقارئ الكريم ، أو أعلى في - الواقع ، متنوع بهذا لرغبتي في تقديم رؤية من فلسفة شيخ الإشراق . هنا ، وقد سبق لي أن قلت بعض

المطالب في هذا الصدد بصورة مجملة في كتاب « ثلاثة حكماء مسلمين » ، كما قام العلامة المستشرق هنري كوربان على وجه الخصوص بتحقيقات قيمة في هذا الباب ، عرض فيها فلسفة السهروردي من جوانبها المختلفة .

وطبعي هنا ، أنني لا أعمد إلى تناول آثاره بصورة منهجية فلسفية أو على حد قول الغربيين سيستماتيكية (systematique) بمعنى ، أن أبدأ بالنطق وأنتهي بما وراء الطبيعة مثلاً ، وإنما أميل إلى إعادة - للبحث مجدداً فيما عرضته في مجالس الدرس على أبنائي الطلبة الأعزاء ، مما يتعلق بالسهروردي من حيث حياته وآثاره وأفكاره الرئيسية الفلسفية منها والعرفانية .

جوانب من حياة السهروردي :

أما وقد بدأنا بحياة السهروردي . فلا شك في أن أغلب العلماء قد اطلعوا بالفعل على ماورد من ترجمة حياته وشرح أحواله في أكثر كتب الرجال المعروفة مما دون في القرن السادس وماتلاه ، مثل « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، وبخاصة « نزهة الأرواح » للسهروردي . إلا أن ما هو جدير بالنظر في حياة السهروردي هو أن ظل حياته المشرق قد امتد من بعده ليحتوي حياة عالمين عظيمين آخرين أولهما : ملاصدرا ، وثانيهما حاجي ملاهادي السبزواري : ولا يزال هذا الظل النوراني يمتد بفيضه في أوج ريعانه . لقد بدأ الثلاثة حياتهم بمرحلة شاقة مرهقة من التلمذة والتحصيل ، أو في الواقع من مواصلة الليل بالنهار في سبيل تحصيل العلم ، ثم امتدت إلى مرحلة طويلة نسبياً من الرياضة والعزلة والإمساك عن كل نوع من العلم الصوري أو المرمي ، لتصل في النهاية إلى مرحلتها الأخيرة المثمرة ذات انقطوف الدانية . ومن هنا يمكننا القول بأن الخطوط البيانية لحياة الثلاثة متماثلة من حيث اتجاهها وارتفاعها وانخفاضها ، اللهم إلا في تفاوت السهروردي ههما في أنه قتل في الثامنة والثلاثين من عمره : أو بعبارة أخرى في أن هذه الحياة المعنوية بتمامها قد توفرت للسهروردي وباغت نهايتها في فترة زمنية أقصر ، بينما نرى أن كلا من ملاصدرا والسبزواري قد شبعوا من عمرهما المباركين .

وعلى أى تقدير ، فإن حياة السهروردى كانت من حيث نوع الحياة وطريقة التربية ، أنموذجا للحكماء من بعده . فنحن نشاهد فى حياة الحكماء قبل السهروردى كالكنتلى والقارابى وابن سينا نوعا آخر من التعليم والتربية ، وإن استثنى القارابى إلى حد ما من ذلك ، نظرا لانخراطه فى السير والسلوك منذ بدء حياته ، ولأنه قد اكتسب تحصيلاته الصورية ، حتى لقد تعلم المنطق والفلسفة المشائية فى أواسط عمره تقريبا . أما بقية — أفلاسة والحكماء المسلمين الكبار ، كالكنتلى وأبى الحسن العامرى وأبى يعقوب السجستانى وابن سينا ، فلا شك فى أن حياتهم لم تكن بهذا النمط أو على هذا الغرار .

ومن هنا كانت حياة السهروردى ، أصلا ، نوعا من الإبداع فى حياة الفلسفة والفيلسوف فى الإسلام . وهذه النقطة بالذات لم تحظ من حياة السهروردى بما ينبغى لها من العناية والانتباه حتى اليوم .

على أن ما هو أجدر بالعناية من غيره فى حياة السهروردى ، هو تلك الزوايا الغامضة منها ، كالبحث مثلا عن الكيفية التى انجذب بها إلى سلوك الحياة المعنوية فى مستهل شبابه ، أو الباعث الذى دفعه إلى مغادرة دياره متوجها إلى غرب العالم الإسلامى قاصدا بالما طالما استهوى الحكماء من قبله ، والكيفية التى تمت بها هذه الهجرة .

أما ما هو أعجب من ذلك كله ، فتلك الخاتمة المفاجئة التى انتهت إليها حياته ، ولماذا يقتل حكيم مثله ؟ فنحن نعلم — علاوة على حالة أوحالين — مما اصطبغ بالصبغة المذهبية أو السياسية ، كما حدث فى قتل الشهيد الأول والشهيد الثانى ، أو مما غلبت عليه الصفة السياسية على أثر ما حدث من المنازعات بين الشيعة والسنة لا لصرف الجانب المنعوى — أن ثلاثا من الشخصيات البارزة فى الإسلام ، هم الحلاج وعين القضاة والسهروردى قد واجهوا نفس هذا المصير . فلما استقصاء العلل التى من أجلها قتل الأولان واستيفأوا ، فأمر يسير . لقد كانت رسالة الحلاج لإفشاء الحقائق الباطنية ، تصفية للنفس وتوجيها للمسلمين إلى علم الباطن ، واستغزائوا لهوجدانهم الأخلاقى . كان هو شخصيا على علم بأنه سيتلى آخر الأمر بمثل

هذه العاقبة : ويمكننا الحكم في صمد عين القضاة أيضا على نفس
الوتيرة : فمن الممكن ، على وجه العموم أن نقف ، من مطالعة آثارها
والتحقيق في طريقة تفكيرها ، على أسباب قتلها : وأما الوصول إلى العلة
الواقعية في قتل السهروردي ، فليس من السهولة بمكان : هنا لأنه قبل
أن يكون المعارف الذي ينحتم له بالبرهان الصحيح ، كان الحكيم الفيلسوف
المفكر الذي ظللا عرض العرفان في ثوب الفلسفة والتفكير الفلسفي :
وقصارى ما كان من أمر القلاصة أنهم كانوا يعاقبون بالإبعاد لقاء اتهامهم
بالتظاهر بآرائهم وعقائهم الخاصة ، كما حدث مع ابن رشد ، فلم يحدث
في نطاق العلم الإسلامي ، على خلاف اليونان وأوروبا ، أن قتل فيلسوف
عالم في أي وقت ما .

جانب آخر من القضية : هو جو مورية من حيث التفكير العقلي
والفلسفي في عهد السهروردي : وهذا الجانب الذي يبدو في نظري أساميا
للغاية ، لم يحظ من البحث والتحليل بما يستحقه مطلقا ، على الرغم من
احتمال كون حياة السهروردي المبنية أيضا مرتبطة به . بمعنى أننا لماذا
لم نتوجه إلى الحقيقة من أن حلب ، للمدينة التي قتل فيها السهروردي ، والناحية
الشمالية من سورية ، وشمال لبنان الحالي ، التي كانت قبل الحروب الصليبية
من المراكز الشيعية الكبرى ؟ ثم اقتضت هزيمة الفاطميين على يد الفرنجة
أن يلين المسلمون في تلك الجهات لمن دحر الفرنجة فاضطروا إلى اتباع
التمناح اللاحق صلاح الدين الأيوبي ، مما أدى في النتيجة إلى سيطرة
المذهب السني . لقد ورد السهروردي حلب ، وهذا التحول المذهبي العميق في
شمال الشام أخذ في استكمال عناصر تكوينه ، وظل ذلك حتى تم لهذا
التحول أن يقلب الكيان المذهبي في تلك الناحية بصورة كلية . وهنا
يجب أن نضع نصب أعيننا ، ما أثبتته الأستاذ كمال صليبي بالشواهد
المتينة في كتاب تاريخ لبنان ، من أن أهالي طرابلس (شمال لبنان
الآن) في القرن السادس الهجري كانوا جميعا من الشيعة .

أما منذ القرن الثامن فقد صارت طرابلس أحد المراكز الهامة بالنسبة .

للمذهب السني ، حتى لقد أصبح تعداد الشيعة في تلك النواحي الآن
محدوداً محدوداً للغاية . وعليه ، فليس من المستبعد أن يكون هذا
التحول العميق الذي حدث بين القرنين السادس والسابع موجباً لاستغراز
السهروردي فلم يتماثل نفسه في مقابل ما طرأ من المظاهر عن إفشاء
مطالب كانت بلا شك تتضمن جانباً باطنياً كصورة من صور المقاومة .
وفي رأبي أنه ، ما لم يتم التحقيق الدقيق حول أوضاع تلك الناحية ، تاريخياً
ودينياً وفلسفياً واجتماعياً أولاً ، فلا يمكن أن نكتشف الأسباب الحقيقية التي
أدت إلى قتل السهروردي .

إن الدلائل التي قدمت إلى الآن لا تروق في نظر أهل التحقيق ،
والسؤال الذي وجهه إليه علماء حلب في المجلس الذي عقده للمناظرة والبحث
بينهم وبينه ، هو الآخر يؤيد هذا الرأي . لقد سأوه :

— الله قادر على أن يخاق ما يشاء ؟ قال :

— نعم فقالوا :

— نبي الإسلام خاتم الأنبياء ؟ قال :

— بلى إذآك قالوا :

— فكيف يمكن لإله هكنا ألا يستطيع أن يبعث نبيا بعد نبي الإسلام ؟
وما أشبه هذا السؤال بقياس الإخراج ، فكل جواب يحتمله يدين السهروردي
ويبلغه بالضلال . إلا أنه لا شك في أن غرضهم كان الإشارة إلى دائرة
الولاية . يعني ، في الواقع ، الإشارة إلى أصول عقيدة السهروردي . وهذا
لأنه كان قد كرر القول في آثاره بأنه : ولو أن النبوة قد ختمت ، إلا أن
الولاية — بهذا المعنى الذي يفهمه الشيعة — ما زالت قائمة .

وإذا كانت وقائع مجلس البحث والمناظرة هنا لم تنقل إلينا بوضوح
فإن ما يتأتى من واقع الأسانيد والمدارك التاريخية يوضح كيف أن السهروردي
كان في هذه المعركة ضحية لما تمخض عنه النزاع الشديد بين الفاطميين
وأهل السنة . ومع أنه لا شك في أن السهروردي لم يكن إسماعيلياً للمذهب
إلا أن اعتقاده الكلي بمسألة الولاية ، كان ميالاً لثلاثته : وعلى أي تقدير

فالواجب أن تكون مسألة الولاية في فلسفة السهروردي ، ونظريته الخاصة بالتشيع والتسنن ، أول ما يحل بالنسبة له . إلا أن هذه العقدة لم تتطرق إليها يد أحد حتى الآن بالحل .

ماذا عن آثاره ؟

والمسألة الأخرى بعد حياته ، هي أن نحدد الحال بما يتيسر من القول عن آثاره . لقد قلم الشهرزوري في « نزهة الأرواح » أكثر الفهارس تفصيلا فيما يختص بآثار السهروردي ، كما ضمن حاجي خليفة كتابه « كشف الظنون » ما يمكن أن نعتبره كتابا في المصادر مفصلا إلى حد ما عن آثار الشيخ ، مرتكنا في ذلك على نفس الآثار بالنات وما وصل إنيه من المصادر الأخرى .

أما في الغرب فقد قام أربعة من العلماء بتحقيقات قيمة حول آثار السهروردي : أولهم بروكلمان في كتابه « تاريخ الأدب العربي » ، وتعتبر تحقيقاته ، على ما هي عليه من النقص ، ذات قيمة عظيمة من حيث التعريف بنسخ تلك الآثار . ثم ريتز ، ودراسته عن السهروردي من أعظم ما يوثق به من أعمال المستشرقين ، فقد قضى سنوات طويلة في استانبول على ذمة التحقيق بصلد السهروردي ، وقلم بالفعل نظريات صائبة بشأن بعض آثاره .

أما ماسينيون بالنات ، فانه عند ما بدأ مطالعته حول الحلاج راق له أن يتبع نفوذ الحلاج فيمن جاء بعده من المفكرين الإسلاميين ، الأمر الذي أدنى به إلى نقل ما رواه الحكماء والعرفاء المسلمون الكبار ، أمثال روزبهان وشيخ الإشراق ، عن الحلاج من مقطوعات ، وجمعها في كتابه « أخبار الحلاج » وكان ضمن هذه التحقيقات أن تتبع ماسينيون أهمية آثار السهروردي فقسمها إلى ثلاثة مجاميع : آثار فترة الشباب ، فآثار الفترة المشائية ، ثم آثار الفترة الإشراقية . إلا أنني للأسف ، مع كل ما لماسينيون من نبوغ خاص وطراقة في القول كما عهدناه ، لا أتفق معه في هذا التقسيم .

فحقى نصل إلى كيفية آثار السهروردي ومن ثم تقسمها ، يجب أن نتعرف عن كتب على جميع تلك الآثار . إلا أن هذه الفرصة لم تيسر للمثيبين مع الأسف . وهذا يعني أنني لا اعتقد بأن السهروردي ، على حد ما ذهب إليه ماسينيون في كتابه عن تاريخ التصوف كان في أول شبابه عارفاً ثم درج إلى الفلسفة المشائية وإذاك ظهر الحكيم الإشراقي ، وهذا لأن السهروردي في مكان من رسائله « الألواح العبادية » التي لم تطبع حتى الآن ولم يعثر إلا على نسخة واحدة من متنها العربي ، كما لم يعثر أيضاً إلا على نسخة واحدة من متنها الفارسي ، الذي يوجد في مجموعة آثاره الفارسية - قد نوّه باسم كتاب حكمة الإشراق . وهذه الإشارة تفيد أن الألواح العبادية قد كتبت بعد حكمة الإشراق ، الأمر الذي ينقض تقسيم ماسينيون .

أما المحقق الأوروبي الرابع الذي اشتغل بالسهروردي ، فهو هنري كوربان ، العالم الذي ندين له بتحقيقاته وجهوده التي لا تعرف الكلل في سبيل تقديم الفلسفة الإسلامية إلينا . لقد أنفق عمراً في دراسة السهروردي وقلدها إلينا . وهو يقسم آثار السهروردي إلى أربعة أنواع . ولعله مما يحمل ذكره هنا ، أنني بلوري قد قدمت في الفصل الثاني من كتابي « ثلاثة حكماء مسلمين » تقسيماً آخر يختلف نوعاً ما عن تقسيم كوربان ، إلا إنه لا مجال لتكراره .

ومهما يكن ، فإن ما يهنا بالنسبة لتعرف فلسفة السهروردي ، هو الرابطة بين هذه الخمسين أثراً من رسالة إلى كتاب ، التي خلفها من بعده . هذه المسألة التي لم تجد حلا هي الأخرى حتى الآن ، فلا شك في أن الوصول إليها لا يتاح قبل طباعة الآثار قاطبة وتحليلها ومضمها . إذ ربما يكون السهروردي قد كتب بعض هذه الآثار في وقت واحد : كما كان من ملاصدرا ، فنحن نعلم أن بعض رسائل ملاصدرا قد توافقت في الكتابة وأنه حررها في وقت واحد ، الأمر الذي من أجله يعتبر تقسيم آثار ملاصدرا تبعاً لزمان تأليفها عملاً غير صحيح ، ومن الجائز على

أى حال أن يكون السهروردي قد قام بنفس العمل . أضف إلى ذلك ، أن السهروردي كان يتناول سائر آثاره بالشرح والتعديل ، اللهم إلا كتابه حكمة الإشراق ، الكتاب الذى كتبه فى فترة وجيزة تاهزت أخباراته حياته .

أما عدم الحصول على المجموعة الكاملة لآثار الشيخ كنتيجة لعدم طباعتها فإنه هو الآخر فى حد ذاته - من المسائل التى لها ارتباطها بمعرفتنا به .

إن ما طبع من آثاره هو حكمة الإشراق وهياكل النور وجانب الإلهيات (المقاومات والمطارحات والتلويحات) ومجموعة رسائله القصيرة بالفارسية وبعضها بالعربية ، وللأسف الشديد إن قدراً من المسائل الفلسفية المهمة الجديدة التى كانت مورداً للبحث والنظر فى كتاباته مازالت لهذا السبب غامضة على كثيرين من أهل التحقيق . وعليه ، فإن أهم خطوة نخطوها فى طريق معرفة السهروردي هى طبع آثاره جميعاً طباعة علمية دقيقة .

فى صدد « الواردات والتقليدات »

والمسألة المهمة الثانية مما يختص بآثار السهروردي ، التى تبدو فى نظرى من أصعب الموارد فى تحقيق أفكاره والتى تقدم لنا الرابطة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، هى مسألة الأدعية والخطابات والرسائل القصيرة غير المتشابهة ، التى دوت بعنوان الواردات والتقليدات ، والتى يبدو أن أحد تلامذة السهروردي أو باحثه قوى أن الشهرزورى هو الذى جمعها . ومع أن البعض يذهبون إلى أن هذا الكتاب أثر قائم بذاته ، إلا أننى أميل إلى تأييد ريتز فى رأيه القائل بأن هذا الكتاب يتكون من قطع متناثرة مختلفة قد جمعت فيه . وعلى أى حال فإن ما يعيننا ليس ما تصنف به من التألف أو التناثر ، وإنما الذى نهتم به هو ما نشاهده فى هذه الجزء المتفاوت بعضه عن بعض من آثار السهروردي ،

من آثار مشائية وآثار إشرافية وثالثة أخرى عرقانية، إن هذه المجموعة تشمل على مطالب لا نشاهدها في آثار الحكماء الإسلاميين، إلا في بعض جوانب معدودة مثل « غاية الحكيم » التي يعزى إلى حكيم إشبانيا الكبير الكيميائي الجريطي، ورسالة أو رسالتين في العلوم الغريبة للإمام الفخر الرازي الذي تحدث هو الآخر لا بعنوان الاعتقاد وإنما بصورة الإشادة عن الأدعية المختصة بالسيارات والنجوم المختلفة. إن هذه الآثار قد تبدو في نظر البعض كأنها لا تستحق الاهتمام، ولكنني أراها على العكس. وهذا لأننا إذا نظرنا بدقة، نشاهد أن هذه الطريقة من التفكير، التي تتعلق بالدور الأقدم للتملن البابلي، قد دخلت على الفلسفة اليونانية في أثر انتشار الفلسفة الأفلاطونية المجددة في الشرق، وأنها تتعلق بهذا الجانب من حوزة الفلسفة الأفلاطونية المجددة المعروف بمدرسة سورية، وإن اسمها توأم مع اسم إمبليخوس أو - جامبليك (Jamblichus) ولها تعامل مع علم الطلسم بمعناه الأصيل، يعني التورجيا (Theurgia) اليونانية. فميل السهروردي إلى هذا النحو من التفكير يشير إلى ما كان له من ارتباط مستقيم بالمدرسة الأفلاطونية المجددة، السورية وما تبقى من الميراث البابلي القديم في مراكز مثل حران.

لقد اشتبه الأمر أصلاً على المؤرخين الغربيين في أنهم يعملون لمجرد نسبة مدرسة أو حوزة فكرية إلى الأفلاطونية المجددة إلى التقليل من أهميتها المعنوية والعرقانية ومن أصلتها. على حين يجب التوجه إلى أن آمونيوس وتلميذه فلاطينوس أو غيرهما من حكماء هذه المدرسة لم يكونوا فلاسفة بالمعنى العادي للكلمة ولا يمكن تشبيههم بأساتذة الفلسفة في الجامعات اليوم وإنما كانوا أهل رياضة وشهود، وما هذه الفلسفة في الواقع إلا نوع من العرفان القائم على الرياضة والتوصل بعالم الغيب، غلب عليه الظهور في مظهر الفلسفة البحيثية.

فارتباط السهروردي بمثل هذه المدرسة الفكرية لا يقلل بحال ما من أصالة طريقة تفكيره، ولا ينقص من الأهمية العرفانية لأفكاره النابعة من « مصلح العرفان الإسلامي ». فليس لإعراقنا حياً يرتكز على دين حي،

هو الذي ما يمكن أن يبعث أفكار القلماء العرفانية الأصيلة ويعيد إليها قيمتها .
فمجرد إطلاق صفة «نيو أفلاطوني» على بعض مما أثر على السهروردي من
الأفكار الفلسفية لا يقلل من قيمة هذه الأفكار ولا يمكن أن يلحق
بأصالة السهروردي وقيمتها في نظر المحقق البصير ، وبخاصة أن
الكلمة أفلاطونية محدثة عادة ما تستعمل بصورة تلك على علم الاطلاع
على المساهمة الواقعية لهذا النوع من الفكر وجنوده العميقة في عرفان
أصيل ، عرفان أنجبه تفكر أفراد معدودين يطلق عليهم اليونان
بنوماتيكوي (pneumatikoi) هذه الكلمة التي أصاب أصحاب كتب
الرجال من المسلمين كل الإصابة في ترجمتها « بالروحيين » .

لقد كانت بعض المناطق من سورية وبخاصة حران تشكل ملجأ لبقايا
المدارس العرفانية اليونانية القديمة من نخلة الفيشاغورية والأفلاطونية
الجديلتين إلى الكيمياء وعلم الكون الهرمسي ، ثم بقيت هذه الأفكار
في تلك المناطق بشكل رواسب لم تستطع السيول البعيدة أن تجرفها
بالكلية ، وما كان من المقادير إلا أن تحترم هذا الميراث وترعاه
حتى انتقل إلى التمدن الإسلامي حيث التى بحياته الجديدة في عالم الفكر
الإسلامي .

فإحياء الفكر العرفاني اليوناني القديم والمدرسة الهرمسية على وجه
الخصوص كما يشاهد في أدعيات السهروردي وأوراده ، من أهم المسائل
الحساسة في تاريخ الفكر الإسلامي ، الخليقة بالزيد من التحليل والاستقصاء .

لقد عثر الأستاذ كندي أستاذ الجامعة الأمريكية في بيروت منذ ثلاث
أو أربع سنوات على نسخة خطية نفيسة لصور الكواكب ترجع
إلى القرن السابع أو الثامن ، نقش فيها الكواكب نقشاً غاية في الجمال ،
فهي أبدان ذوات آياد عديدة تستثير الاهتمام وتبعث على العجب .
ويلاحظ الرائي لهذا الكتاب أن طريقة نقشه أو رسمه لا ترتبط بأي
وجه من وجوه الشبه بالفن الإسلامي ، بل ربما كانت متعلقة بإحدى
المدارس الفنية القديمة في آسيا المركزية ، أما من الناحية الفكرية .

والمعنوية ، فالكتاب في الحقيقة عبارة عن بيان وتوجيه لذلك النحو من التفكير في الكواكب الذي نشاهده في واردات وتقديسات السهروردي .

آثاره الفارسية

أما بالنسبة لآثار السهروردي الفارسية فلا أرى داعياً لتكرار الكلام عن أهميتها من الناحية الفكرية في هذا المجال ، على أني أتتولها من زاوية جديدة . فهذه الآثار تعتبر للوهلة الأولى من أجمل ما كتب في إيران وعالم الفارسية من نماذج النثر الفلسفي . لقد كتبت في عصر اعتبر من العصور الذهبية للنثر الفارسي . ومع هذا كما قلنا لا يوجد بين ما كتب بالفارسية من الآثار الفلسفية ما هو على هذه الدرجة من النفاسة والروعة . ودراسة هذه النماذج من نقطة النظر هذه تؤدي بنا إلى أنه كما إن فكر السهروردي ينطلق إلى أبعاد عديدة فإن أسلوبه وسبكه في الكتابة يمتاز لنفسه جهات وجوانب عديدة أيضاً . فمثلاً ، نرى أن رسالته « اغت موران = لغة النمل » و « رسالته في حقيقة العشق » اللتين حالفني التوفيق ونشرتهما في مجلة « معارف إسلامي = المعارف الإسلامية » وأيضاً في مجموعة آثاره بالفارسية تتفاوتان فيما بينهما من حيث السبك تتفاوتاً كلياً . هذا مع أنه لا مجال للشك مطلقاً في نسبتها إليه فقد جمعنا منذ البداية ضمن آثاره ، علاوة على ما يضمهما من العبق الفكري السهروردي .

هذه الآثار علاوة على كونها كتبت بالفارسية فأضافت إلى تراث هذه اللغة تراثاً تعتر به وتفتخر لها أهمية خاصة أخرى ، من حيث كون الفكر لا ينفك عن اللغة بحال من الأحوال ، فلو أن إنساناً استطاع أن يعبر تعبيراً موفقاً عن فكرة ما بلغة ما ، فقد استعان بقلوته الخلاقة . ومن ثم كانت الترجمة فناً آخر وراء مجرد نقل الألفاظ والعبارات ، كأن المترجم الحقيقي من يترجم الأفكار أولاً ثم يكسوها بما يناسبها من الألفاظ . وعليه ، إذا ما تسنى لشخص أن يشرح كتاب فيتجنشتاين (Wittgenstein) مثلاً بالفارسية السليمة

الفصيحة الملائمة للفهم ، فلا جدال في أنه مبتكر ، لا من حيث اللغة فحسب ، وإنما من حيث الفكر أيضاً فإذا كانت عبقرية السهروردي قد أبدعت فيما نقله إلى الفارسية مما كتبه بالعربية أو فيما كتبه أصلاً بالفارسية ، فإن أهمية ذلك تتمثل في أنه إذ فكر باللغة الفارسية وبمبحث المسائل الفلسفية والعلمية بها ، فقد هياها وأعدّها لاستيعاب الفكر الفلسفي ، كما بعث فكره إلى الحياة مرة أخرى .

فإذا ما اطلعنا على آثار السهروردي نترك تماماً أن اللغة الفارسية قادرة على بيان أدق المطالب الفلسفية كما ينبغي الأمر الذي قلما توجه إليه المفكرون الحكماء الإيرانيون . أما أولئك الذين اصطنعوا هذه اللغة وكانوا قادرين على ذلك فإن آثارهم تعتبر مجلى قدرتها وإمكانها على بيان تلك المطالب . وهذه الآثار في حد ذاتها جواب على من يظنون ، لعدم إحاطتهم برموز الفارسية الفياضة ، أن التفكير بها متعذر وأن ليس في إمكانهم أن يسبكوا أفكارهم في قالب من عبارتها ، وهم في ذلك إما إنهم لا يعرفون الفارسية حق معرفتها وإما إنهم لا تتوافر لديهم الأفكار أو تتم لديهم عملية الانتعال الذهني . هذا على حين أن آثار السهروردي توضح تماماً هذا الجانب من قدرة اللسان الفارسي وبلاغته وتدل على أن هذه اللغة تتسع لاحتواء أدق المطالب المنطقية أو الطبيعية أو الإلهية في قوالها اللفظية بنفس الدقة والقدرة التي تتمتع بها اللغة العربية . وكم هي أخاذة تلك الأفياء النورانية الحميلة التي تمدها لغة السهروردي أثناء كتابته بالفارسية ، ولهذا كانت علاوة على شرف محتواها جديرة بأن تحتل مكانها على مستوى الطراز الأول من آثار النثر الفارسي .

ومما يليق بالذكر هنا أن هنالك شكاً كبيراً في نسبة أثرين إلى السهروردي ، أولهما « بستان القلوب » أو « روضة القلوب » ، والثاني : (يزدان شناخت = معرفة الله) . ولما كنت قد اتفق لي في العام الماضي أن قضيت مدة من الوقت في تصحيح هاتين الرسالتين اللتين تعتبران أطول

ما نسب إليه من رسائل كان واجباً على أن أقرر أنهما من الرسائل الفلسفية الهامة . وفي اعتقادي مهما قيل عن صاحبهما ، إن نسبتها إلى السهروردي لا أقل من أنها مدعمة بما يقرب من اليقين إن لم يدعمهما اليقين التام .

فأما بخصوص «بستان القلوب» ، فالواضح تماماً من سياق الكلام وطريقة عرض المطالب أن هذا الأثر متعلق بالسهروردي ، وأما بخصوص «يزدان شناخت» فقد لا يحصل اليقين بتلك الدرجة على الرغم من أن السهروردي قد أيد نسبه إلى السهروردي . إلا أن مجرد وجود بيت من شعر سنائي (المتوفى في حدود ٥٣٥ هـ) في هذه الرسالة مما قد يعتبر ذريعة لإنكار أصالتها من جانب بعض المحققين ، لا يعد دليلاً ، كافياً متيناً ، لأن كثيراً من أبيات سنائي في الفترة الثانية من حياته كانت جارية على الألسن في نطاق اللغة الفارسية . ومرة أخرى ، فإن ما يبدو لي من السبك وطريقة عرض المطالب والدخول إليها ، هو أن هذه الرسالة لا أقل من أنها - متعلقة بمدرسة السهروردي إن لم تكن له بالذات ، وهذا لأن مفتاح الوصول إلى أصالة آثار السهروردي بعد الممارسة وحصول الملكة لدى الباحث ، في العلم بطريقة ورود السهروردي إلى مبحث «النفس» .

من الممكن أن يتشابه هذا المبحث مبدئياً مع أمثاله في رسائل خواجه نصير الدين أو بابا أفضل ، إلا إن طرز بيان السهروردي لدى تصديده للموضوع وبيان ماهية نفس الإنسان ، مشخص تمام التشخيص ، ضمن عاداته المميزة ، إنه يتوصل إلى بغرضه بالآيات القرآنية فيؤولها بطريقة الخاصة . وهذه الحقيقة كانت موضوعي في مناسبات أخرى حيث كتبت أقول : إن السهروردي أول حكيم إسلامي استفاد ودائماً بصورة غاية في الوضوح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ولم يحدث قبل السهروردي أن حكماً تناول الآيات القرآنية بالبحث في آثاره الفلسفية ، ففي شفاء أبي علي ابن سينا مثلاً لا توجد إلا آية كريمة واحدة في قسم الإلهيات .

أما بواعث هذا الأمر فغامضة لا يسعنا بيانها الآن ، أما ما يمكنه أن نذكر به فهو أن المشائين كانوا دائماً يعتقدون أن الفلسفة عليها أن تثبت حقيقة الفلسفة بنفسها بعيدة عن الدين المحض . وقد وفي الأستاذ محسن مهدي أستاذ جامعة هادفارد هذا الموضوع حقاً تماماً في كتبه ومقالاته عن الفارابي . أما السهروردي فقد عمد من جهة أخرى إلى إظهار الوحدة بين الفكر العقلي والحقيقة القرآنية على حقيقتها الذاتية ، فلا عجب إذن عندما يتناول مبحث النفس في أن نرى أنفسنا أمام تلك النفس التي رسمت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حدودها وبينت معالمها . وعليه فمن الممكن أن تكون نفس هذه المباحث بالذات ضابطاً ومعيّراً لتقرير أصالة ما ينسب إلى السهروردي من آثار . وعلى أي تقدير ، فالكلام عن حياة مفكر مبدع لا ينحصر في جزئيات حياته الصورية الظاهرية وتقصى مظاهر حياته المادية مما نعم به الكثيرون ممن سبقوه ، فحسب . كما أن تصيد موجبات الجدلقة ، الذي ما زال للأسف يحفظ بمكانته الكبيرة ، لا يكفي . فما يهنا هو طريق الوصول إلى حدود الفكر وثغوره ، ومعانقة الآفاق المعنوية واكتشاف الأعماق الداخلية للمفكر . وهكذا كانت الحال في السابق حينما كانت المدرسة دائماً سابقة على الشخص مقلمة عليه من حيث الأهمية . فالآثار المنسوبة إلى فيثاغورس أو جابر بن حيان أو آخرين من مفكري الإسلام ، إن لم تكن لهم بصورة أكيدة ، إلا أنها تتعلق بمدارسهم الفكرية ؛ ومن ثم فهي في الواقع ونفس الأمر ، تتعلق بهم على المستوى الأوسع . بمعنى أننا عندما نلتقي في إحدى المدن الدينية بمدرسة فكرية نشاهد أن كثيراً من الأشخاص يرتبطون بها سواء من الناحية المعنوية أو الجانب العملي ارتباطاً يحملهم على التخلي بكل إخلاص عن أسماهم وحيثياتهم ؛ فينكرون ذواتهم لإثارة منهم للمدرسة التي يتمنون إليها وينسبون آثارهم إليها . وما أصدق هذا بالنسبة لرسالة السهروردي « بستان القلوب » و (يزدان شناخت = معرفة الله) . هذا ، فيما لو اعتبرناها منسوبين إليه على الإطلاق ، وما دامت هاتان الرسالتان تؤيدان طريقة

تفكير السهروردي باللغة الفارسية . وبإختصار ، لقد اصطنع السهروردي
اللغة الفارسية لأول مرة بصورة جدية كلغة فلسفية له .

أفكار السهروردي

إن الأصول والمنابع الفكرية التي استقى منها السهروردي أفكاره لتتسع
حتى لا يستوعبها مجالنا هنا ، وقد تناولت الموضوع بما تيسر لي في مواضع
أخرى . إلا أن ما لا يترك كله لا يترك كله .

ولربما لم يحفل تاريخ الفكر الإسلامي بمسألة أهم من هذه المسألة أو
أصعب منها . فالبعض يعتقدون أن السهروردي باعث الحكمة الإيرانية القديمة ،
على حين أن البعض الآخر لا يقولون مطلقاً بأية أهمية للمنابع الإيرانية في
آثاره . سوى أنني أرى أن الحقيقة أمر بين هذين الأمرين : فلا شك في أن
السهروردي كان على معرفة بجانب من أفكار الزرادشت عن طريق منابع نجهلها
على حقيقتها ، أمي عن طريق الكتب أم مما تناقله الصدور من الروايات ؟
غير أن هذه الأفكار لا ترتبط بالزرادشتية القديمة ، وإنما تتعلق بتلك
الزرادشتية التي كانت سائدة في العصر الساساني .

على أننا عندما نتكلم عن الحكمة الحسروانية أو الفهلوية ، أو نشاهد
اسمها في آثار فلاسفة أمثال - حلاجي ملاهادي السبزواري مثلاً ، فهنا
لا يعني أنه كانت هناك في إيران طبقة كبيرة من المفكرين ممن يضارعون ابن
سينا والفارابي ، أو كانت لهم آثار ثم اختفت فجأة بعد الفتح الإسلامي
وعبثت أنامل النسيان بأفكارهم ، فهنا القول لا شك غير معقول ومثل
هذه الحادثة غير ممكن في تاريخ الفكر البشري .

فقد ذهبت جماعة إلى الاعتقاد بوجود تفكير فلسفي في إيران القديمة
إلا أن هذا التفكير لم يكون ، كما أنه لم يكن منفصلاً عن الدين . وأراقى
شخصياً متفقاً مع هذا الرأي على طول الخط ، إذ لم يحدث في - اليهود
القديمة أن انفكت الفلسفة عن الدين إلا في مكان واحد ، هو اليونان
القديمة أيام لوسطوطاليس أما بالنسبة للمدنيات الأخرى القديمة كاتملن الصينى

أو الياباني أو الهندي أو الإيراني ، فقد كان التفكير الفلسفي مترجماً دائماً
بالتفكير الديني . وبناء على هذا ، فعند ما يتكلم السهروردي عن حكماء
إيران القديمة ، فإن الحكيم إذاً يعني المفكر العاقل العالم . فهم على ذلك
أولئك الأفراد الذين كانوا يتكلمون عن (هورامزادا = الله) و(أهريمن
= الشيطان) ، والوجود والعلم ونظائر ذلك ، وكانوا على طريق البحث
عن أسرار الوجود وحقيقة الخلق . من المسلم أنهم لم يكونوا كأولئك
الحكماء الذين جمعهم الإسلام تحت لوائه في حوزاته العلمية والدينية ، ممن
اشتغلوا بتأليف الرسائل والكتب والبحوث المدرسية وتصنيفها ، أو تركوا
في الحكمة آثاراً ملونة ، حتى يقال إن الفتح الإسلامي قد ذرَّ عليها غبار
الخللان .

فإذا ما عدنا الآن إلى ما هو أهم من ذلك وتصدبنا من جهة أخرى
لمسألة المنابع الفكرية للسهروردي بمعنى الباعث الأسامي الذي بعثه على هذا
النحو من التفكير ، ازدادت المسألة عمقاً وصعوبة . فالواقع أن السهروردي
يمثل نقطة التقاء زرادشت من جانب وأفلاطون من الجانب الآخر ، وهذا
الأثر الفكري الذي أحدثه في روح العرفان الإسلامي قد أسفر عن إحياء
ميراثين فلسفيين متفاوتين والتقاءهما معاً . والتحقيق في هذه المسألة يوضح
المصير للمعنى للسهروردي وتاريخ الفكر الإسلامي . إلا أن حل هذه المسألة
أيضاً ليس بالأمر اليسير .

وقد أراقي ميلاً بعنوان التحليل لمعنوية الإسلام والعرفان الإسلامي إلى عرض
الحقيقة من أن المؤسس لأكثر الأديان والباعث لها هو جريان الفيض الإلهي
لاتباع هذه الأديان ، يعني ، بالنسبة للفرد المسيحي مثلاً ، فإن نور فيض
الرب الذي يطلق عليه الغريون (Grace) لا يتجلى له إلا عن طريق
السيد المسيح (ع) ، وهذا ما تترده أصول الكلام والإلهيات لدى
الفرق المسيحية قاطبة . أما الوحي الإسلامي فيتسع به الإمكان لتأني للفيض
الإلهي عن جريانات أنبياء آخرين أيضاً ، فنحن هادة ما نتوصل بسائر
الأنبياء في أدعيائنا الإسلامية ، كما أن أهل السنة يتوسلون بالدعاء لإبراهيم
(ع) بعد الصلوات الخمس : : : : : ومحمد (ص) في نظر الإسلام شمس

في هذه عالم المعنى وسائر الأنبياء بمثابة النجوم فيها . فوجود هذه الطبيعة بالثبات في الكيان الديني وطريقة تفكير الوجداني الإسلامي قد جعلنا من المبسور إعادة بعث الكثير من أفكار ما قبل الإسلام والتعرف عليها من جديد . وعلى أي تقدير ، فإن التقاسم بين الإسلام والثقافة اليونانية ، ووجود الفلسفة المشائية الإسلامية على النحو الذي نعرفه ، ثم امتزاجها بالثقافة الإبرانية الغزيرة ، يعني في الواقع ، التقاء (أو مشابهاً) = الملائكة السبعة المقربين) و (الفره وران = الكائنات النورانية) الزرادشتية بالمثل الأفلاطونية على مستوى العرفان الإسلامي ، الأمر الذي أحدث ظاهرة عجيبة في تفكير البشر . وما رسالة السهروردي إلا مما ينشأ في مثل هذه اللحظات الحساسة من التقاء هذه الأفكار .

وفي نظري أن أهمية فلسفة السهروردي وعمقها منحصران في أنه قد قرب بين هذين الأصلين المتباعدين ظاهرياً كل عن الآخر ، بين الفكر الشرقي والفكر الغربي .

لقد سبقت المحاولة من جانب الغرب أيضاً ، فأرادوا أن يربطوا بين الفكرين الشرقي والغربي ، كمحاولة (Pléthon) المفكر البيزنطي المعروف . بميله إلى الجمع بين زرادشت والمسيح وأفلاطون ، وكان يقول : أنا إنسان مسيحي زرادشتي . إلا أن هذه المحاولات لم تقم لها قائمة على الإطلاق ولم تلم وماتت قبل أصحابها . على حين أن السهروردي قد أسس مدرسة لو لم تكن ، لم يكن هناك أدنى شك في تعرض الفلسفة المشائية ، وهي ذات الجنور اليونانية الإسلامية المشتركة التي وترتبط من حيث الكيان الفكري بالفلسفة الاستدلالية اليونانية ارتباطاً عميقاً ، إلى الضياع من النطاق الإسلامي ، ولابتليت بمصير قد ابتليت به فعلاً في الغرب .

وعلى الرغم من اعتقادي بأن تحقيق فلسفة السهروردي وتحليلها لا يقتصر على بحث أفكاره فحسب ، بل الواجب أن يستوفى من أعماق روح المتفكرين الإسلاميين وزواياها ، إلا أنني أرى أن أفكار السهروردي الفلسفية الخاصة لم تتناول أية فكرة رئيسية منها بالقليل الكافي من البحث والتحليل ، وفي مقدماتها

جميعاً ، نقله المنطق الصوري الأرسطي . لقد أجريت بعض الانتقادات من جانب المتكلمين أو المشرعين كابن تيمية : ولكن نقد السهروردي قد جاء في اتجاه مقابل تماماً ، فقد أنزل المقولات العشر إلى أربع ، ثم جعل من المنطق الصوري سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق : فإذا ما تأملنا تاريخ المنطق بعد ذلك في الغرب ، نترك ما لنقد السهروردي على المنطق الصوري الأرسطي من قيمة بالغة :

وفكرة أخرى رئيسية ، هي مسألة التشكيك ، التي لو لم تتبع في ذهن السهروردي لما كانت مسألة واحدة - كمسألة الوجود وتشكيكه التي نشاهدنا في رسائل غياث الدين منصور ومن بعده ملاصدرا - لتطرح علينا أصلاً وتجد قبولاً . وابن سينا لم يكن يسلم أصلاً بجواز إمكان التشكيك الذاتي : ولهذا ، فقد رد علة الحركة الجوهرية من أساسها : فالارتقاء من إحدى مراتب الوجود إلى مرتبة أخرى عن طريق الحركة الذاتية الجوهرية في اعتقاده غير ممكن . فهو يعتقد بالتباين الكامل بين وجودات الماهيات المتحققة ، أو بعبارة أخرى ، لقد كان من القائلين بأصالة الوجود . غير أنه كان يؤمن بأن الوجود العارض على أية ماهية متباين تماماً في كل الماهيات مع أي وجود آخر . وهذا لأن ابن سينا لم يستطع قبول أن يكون ما به الامتياز في شيء ما ، هو الاشتراك في نفس ذلك الشيء . أما السهروردي فقد بين مسألة التشكيك الذاتي على أحسن وجه في مورد النور . وهذه هي نفس النظرية التي أثرت أعظم الأثر في الحكماء من بعده ودفعتهم إلى الاعتقاد بالوحدة والتشكيك .

ومسألة أخرى من المسائل البارزة في فلسفة السهروردي ، وهي وحدة العلم ، وهو يعتبر أن أي علم كان نوع من الإشراق . أما بخصوص العلم الإلهي فإنه يعتقد بأن وجود العالم بالذات علم إلهي ، وفي رأيه أن علم الله بالعالم هو في حد ذاته أصل وجود هذا العالم . ومن هنا كانت الإضافة الإشراقية لدى الحكماء أيضاً تابعة من نظرية شيخ الإشراق ، فرأى السهروردي بالنسبة للعلم الإلهي من العمق بحيث لفت إليه أنظار جميع الحكماء تقريباً من بعده ، فترى خواجه نصير الدين مثلاً

في شرح الإشارات وهو أثر مشائي بحث ، متبعاً للسهروردي في مسألة العلم الإلهي .

ثم يأتي بعد ذلك ما لاتجاه السهروردي الخاص بالإشراق والنور من أثر كبير على تاريخ العلوم الإسلامية أيضاً ، لقد أعاد علم المناظر إلى الحياة مرة أخرى ، فالكتاب العملة الكبير في علم المناظر والمرايا في الإسلام هو « كتاب المناظر » لابن الهيثم المصري عالم القرن الخامس . ثم يبدأ الميل إلى هذا العلم يأخذ في الضعف في القرن والسادس ، حتى افتتح كمال الدين الفارسي تلميذ قطب الدين الشيرازي شارح السهروردي المعروف ، بكتابه « تنقيح المناظر » فصلاً مشرقاً في تاريخ هذا العلم مرة أخرى ، وأوجد علماً على حدة يختص بتقوس قزح .

هذا الميل من جديد والإقبال مرة أخرى على مسألة الإبصار والنور لاشك ثمرة انتشار حكمة الإشراق والاعتقاد بالنور كأصل الوجود ، وكوسيلة لكسب العلم لدى السهروردي . وعلى هذا المستوى تنشأ رابطة مباشرة بين علم النفس وعلم المرايا ، شبيهة بمدرسة « الجشتالت » النفسية الحديثة الحائزة على الأهمية الخاصة بالنسبة للفن وفلسفته أيضاً .

ومسألة أخيرة مهمة ما دمنا في صدد السهروردي ، مسألة قلة ألفت ظلالها على القرون الفلسفية - الإسلامية من بعد ، وأسهمت بصورة أساسية في فلسفة ملاصدرا أيضاً ، وهي مسألة الخيال وأهميته بالنسبة لعلم الكون والمعرفة . فالسهروردي ، أول من أشار إلى ذلك العلم في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وأكد على أهميته بالنسبة لمعرفة العالم الخارجي . سوى أن الخيال في نظر السهروردي ، على خلافه لدى ملاصدرا ، وليس علماً منقطعاً . إن الاتجاه إلى عالم الخيال يمثل جانباً من جوانب الفلسفة السهروردية ، ويتعامل مع الصور في عالم الطبيعة والفن ويلتقي في وجه الشبه مع فلسفات « الجشتالت » و « القورم » اليوم أيضاً .

أهمية السهروردي اليوم

لئن ظل السهروردي دائماً يحتل المكان الأول من الاهتمام والعناية في إيران.

والبلاد النائرة في فلكها وظل النور في أوج إشراقه من مصباح السهروردي
أينما فتح كتاب الحكمة في هذه البلاد المنتجة للكلمة ، فهلما لأنه قد أقام
القنطرة المتينة بين مرحلتين من عمر هذه الأمة العريقة في مضامير الفكر ووحدة
بين الأفكار الإيرانية القديمة والحكمة والعرفان الإسلامي .

إلا أن شيخ الإشراق إشراقه لا يقتصر على شرق دون غرب أو
يستطيع مكان أن يحصره ويختص به دون سائر الجهات ، فهو كلى مشاع
في عالم الفكر عامة ، وفي هذا النطاق الذى تجتازه المآذن المكبرة بأصواتها ،
المتلاحقة بين الدقيقة والأخرى . وهذا لأنه أولا : أول من رفا
بأنامله العارفة وخيوط أفكاره النورانية ثوب الفلسفة ولام شقيها فجمع
الميراثين الفلسفيين القديمين المختلفين شرقا وغربا في حجر الإسلام .

ولأنه ثانيا : أول حكيم يعانق بروحه قلل الفكر الشامخة في آفاق الحقيقة
فوق سحب القول ، وهناك يتوافر له الإمكان في ربط الكلام والفكر
الإنسانى بالكلام والفكر الإلهى ، فيربط الحكمة بالقرآن الكريم بأمتن العرى
وأجمل الوشائج ، فلا نراه في فقرة من أثر من آثاره إلا متلوجا صاعداً
حتى يتوج مسيرته الفكرية بالآية القرآنية مستشهداً بها في جلالها وعظمتها .

ولأنه ثالثا : صالح الإنسان مع نفسه ، وجمع شقيه إلى بعضهما فأحيا الرابطة
العميقة بين العقل والعرفان ، أو بمعنى آخر بين المنطق والعشق . ثم إنه
قلم لنا هذه الرابطة التى تؤكد أصالة نبوغ الفكر الإسلامى ، وعرض
لنا هذا التآلف والانسجام بين العقل والعرفان والدين ، في آثاره
الجميلة بطريقة لا تقصر في الإعلان عن روعتها في كل كلمة تقبلها عين
القارئ أو تعانقها روحه بذراعى فكره وقلبه . وأخيرا وليس آخراً ،
ولأن السهروردي هو الذى جعل الفلاسفة الإسلامية إسلامية بالمعنى الأعمق
عما كانت عليه من قبله .

والله أعلم بالصواب !

الفصل الثاني

الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية

(مناقشة قضية المصدر الإيراني)
يقام: الدكتور محمد علي أبوريان.

(١) راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الإشراقية - الطبعة الثانية - دار الطلبة
العرب - بيروت ١٩٦٩
هياكل التنوير تحقيق مع مقدمة المكتبة التجارية - القاهرة ١٩٥٨
اللمحات في الحقائق تحقيق مع مقدمة دار المعارف - القاهرة

تمهيد :

لقد كان لي حظ معايشة صاحب مذهب الإشراق زهاء ثلاثين عاما ، منذ أن استرعى انتباهي تلمذه المبكر للتعريف الأرسطي (١) : فعكفت على تتبع آثاره المخطوط منها والمطبوع ، وذلك قبل أن تصل إلى يدي النشرة الأولى النقدية (٢) لبعض مؤلفات شيخ الإشراق ، وقد تضمنت أبوابا من المطارحات والتلوينات العرشية : : : وقد تابعت دراسة المذهب مستعرضا النصوص بطريقة نقدية تحليلية : ثم لم يلبث هنري كوربان أن أخرج الجزء الثاني من أعماله وقد تضمن نشرة نقدية لكتاب حكمة الإشراق مع بعض الرسائل الصوفية :

وقد نحا كوربان في نشراته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به ، وهو رد المذهب الإشراقي في جملته إلى المصدر الإيراني محاولا التدليل على صحة رأيه بالتزام الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي ، الذي يبدو واضحا في تعليقاته على النصوص وفي مقلعات نشراته النقدية ،

والحق إن هذا الاتجاه قد استوقف نظري منذ أن بدأت الصحبة مع شيخ الإشراق ، فالسهروردي نفسه - يتمسك ، في عناد واضح ، بنسبة المذهب إلى الأصل الفارسي الخسرواني ، ويقع حدا فاصلا بين الحكمة البحيثة المشائية ، التي درج على تناولها والأخذ بها جمهرة المثقفين الإسلاميين منذ مطلع عصر الفلاسف الإسلامي ، والحكمة

(١) حكمة الإشراق ص ١٨ - ٢١

Henri Corbin : Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihab al-Din [IV]
Yahya al-Suhrawardi, Vol. I, Istanbul, Vol. II, Paris-Téhéran, Vol. III, Paris.

الدوقية التي يرى أنها تابعة من حكماء الفرس (١) وأنها اتخذت طريقها إلى الفكر الإسلامي عبر تيار يمثله الجنيد والبسطامي (سيارتستر) والحلاج (فتي بيضاء) وأن هذا التيار قد بلغ مداه عند السهروردي نفسه (٢) :

ولا يكفي فيلسوف الإشراق بتأكيد انتسابه الروحي إلى الفرس في شتى المواضع في مصنفاته العديدة بل لراه يحاول جاهدا التذليل على صحة رأيه من خلال مسلكين :

المسلك الأول : ويتمثل في إسباغه للصفة الإيرانية على مصطلحه الفلسفي فيبدو اللفظ إيرانيا (٣) في مظهره وإن ظل المحتوى مرتبطا بالتيار الفلسفي اليوناني الذي انساق إلى الفكر الإسلامي في صورة مشوهة خلال عصر النقل :

أما المسلك الثاني - وهو يعد أكثر خطورة من الأول - فهو يتمثل في تلك الدعوى الإسماعيلية الباطنية التي أسفرت عماكرة السهروردي عن اعتناقه لها ، والتي استوجبت تكفير ابن تيمية له من حيث إنه يقدم الولي على النبي في معرض تناوله لمشكلة الإمامة (٤) ، فهو يقول في مقالة « حكمة الإشراق » : إن العالم ما خلا قط من خليفة (٥) مصداقا للآية الكريمة : « إني جاعل في الأرض خليفة » (٦) .

ويصنّف الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء ذوقيين ، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية والدوقية ، ويرتب المستويات لكل طائفة

(١) راجع حكمة الإشراق ص ١٠ ، ١٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ الخ . ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتسابه الى الحكمة الفارسية القديمة .

(٢) المطارحات نشرة هنري كوربان ص ٥٠٢ .

(٣) بهمن (التور الأقرب - الصادر الأول - العغل الكلى) خرداد (رب صنم الماء مثال الماء) اسفهبيل (النفس الناطقة) مرداد (رب صنم الاشجار - مثال الاشجار) ارديبيشت (رب صنم النار - مثال النار) اسفندراماد (رب صنم الارض - مثال الارض) (٤) أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٠٥ - ١٠٨ (نظرية الامانة بين الباطنية والسهروردي) .

(٥) حكمة الإشراق ص ١٢ .

(٦) الآية « واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » آية ٢٨ سورة البقرة .

فمنهم المتوسطون ومنهم الأعلون المتمرسون ، وأعلى الدرجات مرتبة حكيم متبحر في الحكمتين معاً « وهو الحكيم المتأله » صاحب الأيد والنور الذي تسنم ذرى السلم الروحي أى بلغ « مقام الخلعة » كما يذكر الإشراقيون (١) ، وهو أيضاً عند الصوفية المتأخرين الملتأئين بعقائد الباطنية : الغوث والقطب والولي والإمام وخليفة الله في الأرض ، وتتضمن سلسلة الأئمة عند السهروردي طائفة من حكماء اليونان والفرس والمصريين والهنود والغنوصيين (٢) وتستمر السلسلة فبدخل في نطاقها ممثلون للحقبة التي ظهر فيها النصوص الإسلامية ، وهم يمارسون وظائفهم الروحية لا بصفاتهم الإسلامية الخاصة ، بل بحسب ارتباطهم المباشر سواء بالأئمة الإيرانيين أو بغيرهم في سلسلة الأئمة وفي الحدود التي ترسمها دعوى الإمامة العالمية عند الباطنية. وبذلك نرى زرادشت ، وكيخسرو والمبارك (كسرى) ، وجاماسف ، وفرشاوشتر ، وبزرجمهر وهم أساطين الحكمة عند السهروردي ، الذين يشكلون طبقة الأئمة الخسروانية أى الفارسية في حلقات سلسلة الأئمة بينما تضم الأسرة الروحية اليونانية : أغاثاذيمون وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأناذوقليس وأفلوطين وغيرهم (٣) .

وتنصب خميرة كل من هاتين الأسرتين الروحيتين : الفارسية واليونانية في المدرسة الإشراقية ، وبذلك تشكل مزيج الحكمتين المصدر المباشر للمذهب الإشراقي بصفة خاصة وللتصوف الإسلامي الباطني بصفة عامة ،

(١) التلويحات ص ١١٢ - ١١٤ مرصاد عرش : « .. وثم مقام آخر في الفناء وهو الفناء في الخلعة ، وهو أقرب الحالات الى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الخلعة » وأشار اليه افلاطون » .

(٢) Festugière (R.P.), La révélation d'Hermès Trismégiste, Paris, t. I en 1944, t. II en 1949.

انظر أيضاً مقال هرمس في دائرة المعارف البريطانية ، وكذلك رسالة « قيس القابسي في تدبير هرمس الهرامس » : في أن هرمس هو اخنوخ المصري وهو ادريس النبي « تحقيق الفرد فون زيغل Alfred Von Siegel Der Islam, p. 292.

راجع كذلك نصوص الحكم لابن عربي تحقيق د . أبو الملا عفيفي ج ٢ ص ٤٤ - ٤٥ ، طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٦ طبعة مصر (اخبار الهراسة) .

(٣) حكمة الاشراق ص ١١ وما يليها .

كما يرى صاحب مذهب الإشراق ، مع الترام ركيزة أساسية وهي ألا ينتظم الأمر لهؤلاء السيار دون سوانح نورية (١) .

ولا يقف السهروردي عند حد هذه الدعوى الخطيرة فحسب ، بل يجعل من أفلاطون تلميذا لزرادشت متوهما أن الثنائية (٢) الفارسية : النور والظلام ، الخير والشر ، أرمزد وأهريمان ، هي مصدر فلسفة أفلاطون متجاهلا بذلك بنية المذهب الأفلاطوني المثالية وكذلك الظروف التاريخية والمكانية والاجتماعية التي كانت وراء صياغة المذهب في صورته المعروفة عند أفلاطون . ومع ذلك فنحن لا ننكر وجود مؤثرات شرقية ثانوية في فلسفة أفلاطون . يضاف إلى هنا كله أن فكرة « الثنائية » من الأفكار الإنسانية العامة المشاعة بحيث لا يختص بخطوطها العريضة شعب دون آخر .

وبعد ، فقد كان من الممكن أن تمر هذه الدعوى الخطيرة ، دون أن تثير انتباه الباحث لاسيما وأن صاحب المذهب نفسه يتمسك بها ، وقد حظى هذا الرأي بالفعل بالقبول عند بعض المؤرخين لفلسفة السهروردي من المعاصرين ، ومنهم السيد ، محمد إقبال (٣) والمستشرق هنري كوربان (٤) الذي سبقت الإشارة إليه على الرغم من أن اكتفائه بأسلوب المعالجة النصية المباشرة لم يتح له فرصة العمل التركيبي الشامل الذي تتضح معه أبعاد المذهب وأصوله الحقيقية .

ولكن الدروس التي وعيناها جيدا عن تيار الحركة الشعبية وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلامي ، كان يجب أن تكون سببا لإثارة الشك أو على الأقل الحذر من أمثال هذه الدعوى التي

(١) حكمة الإشراق ص ١٢ .

(٢) فيما يختص بالثنائية الفارسية راجع : Casartelli, Iranian Dualism in E.R. and E., vol. 5, pp. 111-112.

Sykes, Hist. of Persia, p. 436.

وكذلك

(٣) Iqbal (Moh.), Development of Metaphysics in Persia, London, 1908, pp. 120.

Corbin (H.)

(٤) بالإضافة إلى ما سبق من نشراته

— Suhrwardi, Fondateur de la doctrine illuminative, Paris, 1939.

— Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrwardi, Téhéran, 1946.

ساقها صاحب المذهب نفسه - وهو فارسي الأصل - الأمر الذي لا بد من أن يحفز الباحث إلى مزيد من الدراسة وتعمق النصوص للتحقق من صدق فحواها ومدى دلالة مضمونها على الشكل الذي تتخله :

منهج الدراسة :

وقد اتضح لنا بعد طول معاناة للموضوع خلال فترة طويلة من الدراسة ، أن الاكتفاء بالتحليل الفيلولوجي النقدي للنصوص قد لا يفي بالغرض في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية بصدد هذه المشكلة ، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للأصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغاية ؛ فكان لا بد إذن من استخدام المنهجين معا وبطريقة توافقية ؛ هذا بالإضافة إلى الرجوع إلى المنهج المقارن كلما دعت الحاجة إليه حتى يمكن فهم جوانب المذهب والتعرف على حقيقة نسبه :

ولقد تعمدت منذ البداية تأخير استخدام أسلوب التفسير الفيلولوجي الذي يستند إليه القائلون بإيرانية المذهب ، ذلك لأنه وإن كان يصلح في دراسة بعض الموضوعات المحدودة ، إلا أنه كثيرا ما يقضي إلى أحكام متسرعة وربط غير موضوعي .

الأصول الأفلاطونية :

لعل المدارس للنصوص الإشرافية عند السهروردي أو تلامذته على السواء يقع في حيرة بالغة لأول وهلة ، وذلك أنه على الرغم من ظهور التمسك بدعوى الأصل الفارسي بشكل واضح في هذه النصوص ، واعتبار أفلاطون واحدا من بين وجوه كثيرة من الأئمة أو الحكماء المتألهين ، بل القول بأنه أخذ عن زرادشت كما ذكرنا - إلا أننا نجد اعترافا صريحا عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن أفلاطون هو إمامهم بل هو إمام الكل (١) وأنه صاحب الحكمة اللوقية

(١) راجع : رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية تحقيق عبد الرحمن بدوي - القاهرة ١٩٤٦ ، ويذكر مؤلفها الإشرافي المجهول في أكثر من موضع واحد بها أن أفلاطون هو رئيس جماعة الإشرافيين وأنه إمام الكل وصاحب الحكمة اللوقية .

ورئيس جماعة الأفلاطونيين أى الإشرافيين ، إذ أنهم يقولون فى عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون : ويردد هذا القول أيضا إشرافى متأخر وهو صدر الدين الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة (١) .

وعلى هذا فقد كانت هذه العبارات الصريحة وأمثالها حافزا لنا على تتبع هذا المصدر لئلا نرى هل هناك استمرار حقيقى من أفلاطون يسمح لنا بأن نثبت دعوة الأصل اليونانى للمذهب ، فنلاحظ بذلك الدعوى المقابلة والمقابلة بإيرانية المذهب . ولنا بعد هذا أن نهمل دعوى استمداد أفلاطون من زرادشت أو غيره من الإيرانيين ، لأن أغلب الباحثين فى مجال الفلسفة اليونانية قد انتهوا إلى اعتبارها ظاهرة يونانية من حيث الطابع والمقومات ، برغم استنادها إلى مؤثرات شرقية قد لا تهم صميم جوهرها اليونانى :

يبقى علينا إذن أن نختار بين أسلوبين لتتبع الأصول الأفلاطونية للمذهب ، أولهما وهو الأسلوب المطروق فى أمثال هذه الدراسات ، وينحصر فى الصعود من الموقف موضوع الدراسة إلى أصوله بحركة تراجعية ، وقد تكشف هذا النهج عن صعوبات ومزالق جمة ، بل لقد أسفر عن فجوات عديدة يتعذر تخطيها فى الوقت الحاضر نظرا للقصور الملاحظ فى مجال الدراسات الإسلامية من هذه الناحية :

ومن ثم فقد رجحت كفة ثانى المسلكين ، وأعنى به تتبع المسار التاريخى التطورى للأصول مما قد يمكن معه تغطية الكثير من الفجوات إلى حد ما :

وعلى هذا فقد تناولنا دراسة التطور التاريخى لمذهب أفلاطون مما ساعدنا على فهم كثير من المواقف فى الفكرين الإسلامى والمسيحى فى العصر الوسيط ، بل لقد أتاحت لنا هذه الدراسة تفسير الكثير من جوانب نظرية المصدر عن أفلاطون وتطورها فى ملزمته عند المتأخرين من أمثال

(١) الشيرازى (صدر الدين) ملا صدرا ، الأسفار الأربعة طبع حبر طهران ص ٢٠ .

بروقلس ويامبليخوس (١) ، فضلا على أنها ستؤدي بنا في النهاية إلى حل مشكلة إيرانية المذهب الإشرافي :

١ — لقد عبر أفلاطون عن مذهبه منذ البداية في عبارة سهلة بسيطة في محاوره أقراطيلوس حيث استخدم المنهج الفرضي للاستدلال على أنه مادام كل ماهو جميل من الأشياء المحسوسة لا يمكن أن يتضمن الجمال التام فلا بد إذن من وجود ماهو حاصل على الجمال الفائق أى الجمال بالذات ويكون في مرتبة أسمى من مرتبة المحسوس ، فهو إذن مثال مفارق معتدل لا نبغى في عالمنا الأرضي . وبهذا وضع أفلاطون أسس نظرية المثل .

ولكن أزمة المشاركة (٢) بين المثال ومحسوساته كما عبر عنها أفلاطون في محاوره « بارمنيدس » . كانت سببا في إثارة الشكوك حول المذهب . وكانت أيضا مصدرا لمناقشات احتدمت في الأكاديمية ولم تسجلها محاورات أفلاطون المدونة ، وقد تكفل أرسطو (٣) بالإشارة إليها ، ولو أن الأبحاث الأخيرة حول هذا الموضوع ألقت الضوء على الخيط الدقيق (٤) الذي يربط الآراء الشفوية لأفلاطون بمحاوراته المعروفة :

٢ — تطور أزمة المشاركة ونتائجها: لقد جاء الحل الأفلاطوني لهذه المشكلة إلهاميا لنظرية الصلور عند أفلوطين ؛ ففي قمة الوجود يضع أفلاطون الأعداد المثالية العشرة (٥) ، وهي تبدأ من الواحد ويليه الثنائي اللاحدود وهو بداية الكثرة إلى أن نصل إلى العشرة المثالية ، وهذا يدل على مدى تغلغل التأثير الفيثاغوري

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي (عند اليونان) ج ٢ ص ٢٢٦ .

(٢) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي (عند اليونان) ج ٢ ص ٢٢٣ .

(٣) Robin (L.), La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.

Jackson, Later Theory of Ideas, Journal of Philosophy, London, 1882 (10), p. 253 ss.

(٤) تعتبر محاوره فيليبوس همزة الوصل بين المحاورات المدونة والآراء الشفوية

لأفلاطون راجع بهذا الصدد

Schule, L'oeuvre de Platon, éd. Hachette, Paris, 1954, p. 201 : « L'exposé d'Aristote est le prolongement du Philèbe ».

Robin, la théorie platonicienne... p. 586.

(٥)

في أكاديمية أفلاطون . وقد اعتبر أفلاطون هذه الأعداد مثالا عليا أو مثالا للمثل التي تكلم عنها في الجمهورية ، وهو يضع هذه المثل العليا أعلى مراتب التجريد ، ويرتب لها جسا مثاليا يشتمل على الأحجام المثالية (١) ، ولهذا فإن هذه المثل العليا ستظل في وضع متعال يستحيل معه أن تلتقي بالمحسوسات ، الأمر الذي دفع بأفلاطون إلى القول بمثل متوسطة رياضية (٢) لأن الرياضيات تتميز بتجريد نصف . وإذن فقد أصبحت هذه المتوسطات الرياضية أساسا للتقارب والمشاركة بين العالم المعقول والعالم المحسوس (٣) وهذا العالم الأوسط الذي ستكون له وظيفة روحية هامة حينما يبلغ تطور النظرية مداه وتصب في وعاء التصوف الفلسفي ، وأفلاطون نفسه يذكر أن هذا العالم الأوسط يشتمل على صور ذات أشكال مختلفة وجواهر فردية متمايزة (٤) .

ويشهى بنا المطاف أخيرا إلى عالم الأشباح أى عالم الظلمة أو عالم المحسوسات .

ولقد كان ترتيب العوالم بطريقة متقاربة على هذا النحو احترازا من الوقوع فيما أسماه أفلاطون بالفصل بين المعقول والمحسوس — مؤذنا بظهور صيغة « الصلدور » (٥) عند أفلوطين ، ولكن تطور النظرية الأفلاطونية لم يقف عند أفلوطين بل لقد أسهم المتأخرون من فلاسفة

(١) راجع « ما بعد الطبيعة » لأرسطو مقال م فصل ٨ ، ٩ فقرة ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ١

(٢) يسميها أرسطو Las Mathematica « ما بعد الطبيعة » مقال ١ فصل ٦

فقرة ٩٧٧ ب .

Robin, La théorie... p. 454.

(٣)

يقول أرسطو : ان أفلاطون يضع الموجودات الرياضية في مرتبة وسطى بين المحسوسات والاعداد المثالية — (ما بعد الطبيعة) مقال ١ فصل ٦ فقرة ٩٨٩ ب .

Robin, op. cit., p. 592.

(٤)

(٥)

« Il s'agit en somme d'un effort pour concevoir et hiérarchiser de grands types d'organisation des modèles d'arrangements, tempérant par l'intervention d'une part d'ordre et d'unité, l'instable confusion du multiple, ordre à base mésaphysique qui se développe en un monde dimensionnel avant que l'imitation s'en dégrade dans le sensible, par une sorte de descente dans le concert qui annonce, comme l'a noté Léon Robin, l'idée néoplatonienne d'une procession de l'être ». Schule, op. cit., p. 207.

الاسكندرية في صياقتها بصورة تلفيقية أخرى ولا سيما فيما نراه في مذهب يامبليخوس (١) الذي كان له تأثيره الكبير على النقلة في العصر الإسلامي .

٣ - ابن سينا ومثل أفلاطون :

لقد لاحظنا بالفعل وجود روافد أفلاطونية ظاهرة عند الكندي والفارابي وأبو بكر زكريا الرازي ، ولكننا نكتفي في هذه العجالة بالتعرف على مسار النظرية الأفلاطونية عند أكبر ممثلي الفلسفة الإسلامية أي ابن سينا :

لقد غفل الكثيرون عن نص أورده هذا الفيلسوف في كتاب الشفا (٢) ملخصا فيه آراء أفلاطون الشفوية . ففي المقالة السابعة من الجزء الثاني من هذا الكتاب يعرض ابن سينا لنقد أرسطو لنظرية المثل ، ثم يورد آراء أفلاطون الشفوية نقلا عن ما بعد الطبيعة لأرسطو ، فيشير إلى التعليمات المفارقة ، وكيف أنها عشرة وكذلك إلى المتوسطات الرياضية التي تعتبر — كما يذكر — وسطا بين الصور والمحسوسات . (٣)

ومما يؤكد لنا معرفة المسلمين بآراء أفلاطون الشفوية والملونة على السواء ذلك النص الذي أورده صاحب رسالة « في المثل المعلقة » ، إذ يذكر في هذا النص أن لأفلاطون رأيين أحدهما يقول بوجود مثل للمحسوسات ، والرأي الثاني يقول بوجود المثل للمحسوسات وللرياضيات (٤) .

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ج ٢ ص ٢٤٠ لقد لاحظ وجود تأثير واضح لنحلة القبالة اليهودية في منهجه . ونجد تماثلا للقبالة في كتابين : كتاب التكوين وكتاب الأنوار . والكتاب الأخير يموج بآراء شبيهة بما ورد في أتولوجيا ومشكاة الأنوار وكتب الاشراقين . وتحتاج هذه المشكلة الى دراسة أعمق .
راجع :

Munk, système de la Kappale, Paris, 1942, Serouya, La Kappale (Giasset, Paris).

(٢) كتاب الشفا لابن سينا طبع حجر طهران ١٣٠٣ هـ ج ٢ مقال ٧ ف ٢ ، ٣ ص ٥٥٦ - ٥٦٧ وهذه المواضع من الشفا تلخيص للفصلين السادس والتاسع من المقال (١) من « ما بعد الطبيعة لأرسطو » .
(٣) الشفا ص ٥٥٧ المتوسطات الرياضية التي لا امتداد لها تعتبر وسطا بين الصور والمحسوسات - قارن هذا بنص « ما بعد الطبيعة » لأرسطو لفقرة ١٨٧ ب .
(٤) رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية ، ص ٧ - ١٨ .

وإذن فهذا النص الأخير ونص ابن سينا في الشفا يثبتان أن المدرسة الإشرافية قد التقت مع هذا التيار الأفلاطوني الرياضى من خلال النصوص الأرسطية التى نقلت إلى المسلمين .

بل إننا لنلاحظ وجود صلة وثيقة بين الموقف المشائى بصدد العقول الفائضة عن الواحد ، أى نظرية العقول العشرة ، والمدى التى انتهى إليه تطور نظرية المثل الأفلاطونية فى شكلها الرياضى (١) من خلال النصوص الأرسطية . وقد أشار ملاصدرا شارح الشفا إلى أن ثمة صلة وثيقة بين العقول المترتبة النزول ومثل أفلاطون (٢) وكذلك يذكر ابن سينا فى « النجاة » أن أفلاطون يرى أن العقل مثال كلى لنوعه (٣) . وستوضح لنا حقيقة هذا رأى بعد دراستنا للنقد التى وجهه أبو البركات البغدادى لنظرية الصلور عند المشائين . .

فقد تساءل أبو البركات عن السبب فى تحديد العقول بعشرة ، لأنه كان يجهل بالفعل المصدر التاريخى لهذه النظرية ، وعلى هذا فقد كان فى موقفه هنا يتصر لوجهة النظر السائدة : فى المحاورات المدونة وهاجم أيضا فكرة الصلور التنازلى ذى البعد الواحد ، وكأنه بهذا النقد يستهدف إحياء الأفلاطونية الخالصة ، ويطهرها من الشوائب التى علفت بها خلال حركتها التاريخية الطويلة . برغم أنه يخلط فى بعض المواضع بين الآراء المدونة والآراء الشفوية لأفلاطون

ويعد نقم أبي البركات من الأسباب الرئيسية لقيام حركة إحياء مذهب أفلاطون فى الاسلام ، فقد كان أول من مهد الطريق أمام

(١) « رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية » ص ٧ - ٨ .

(٢) وردت نظرية الاعداد المتتالية فى تاسوعات أفلوطين بتعظ ، راجع التاسوعات ت ٦ مقال ٦ فقرة ٥ ترجمة اميل برييه - وأفلوطين يذكر فى هذا النص أن الاعداد والمثل هى العقل وهناك واحد وعشرة فى ذاتها ، والمثل هى الاعداد لان كلا منها صادر من الواحد والثنائى

(٣) راجع شرح الشفا ص ٦١٨ .

السهروردي في ثورته على المشائية الاسلامية ، وفي اتجاهه الصريح إلى أفلاطون ، برغم أن السهروردي يتهم عليه في مواضع كثيرة (١) وكتاب «المعتبر» الذي وضعه صاحب أكبر حركة نقدية واضحة المعالم في الفلسفة الاسلامية تموج بالمصطلحات الاشراقية أى بمصطلح فقه الأنوار كما يقول الاشراقيون ، كما نجد هذه المصطلحات في مشكاة الأنوار المنسوب للغزالي ، وأثناوجيا أرسططاليس ، ورسالة الملائكة لابن سينا والأنماط الأخيرة من الاشارات (٢)

بين المشائية والإشراقية :

نقد اتضح لنا من الدراسة التاريخية الموجزة لتطور الأفلاطونية كيف أنها تداخلت مع المشائية الاسلامية بحيث أضحي المذهب الاسلامي خليطاً من أفكار شتى منها ما هو أفلاطوني ومنها ما هو مشائي أو أفلوطيني ، وجاء موقف أبي البركات النقدي الحاسم لكى يخلص الأفلاطونية المستترة في الفكر الاسلامي ، من الشوائب المشائية ، وكان ذلك مؤذناً بعودة أفلاطون خلال المدرسة الاشراقية ،

ولكن التخلص من الرواسب المشائية لم يكن سهلاً ميسراً بعد أن أصبحت المشائية الركيزة الفكرية الظاهرة لخاصة المثقفين في العالم الاسلامي ، وذلك على الرغم من النقد الشديد الذى وجهه الغزالي إليها ، فلم يكن ~~مستغرباً~~ غريباً إذن أن يبدأ السهروردي حياته مشائياً خالصاً ، ويتعلم على مجد للدين الجليلي في مراغة (٣) مقدم المشائين في بلده . وعلى ذلك فقد بدأ السهروردي سيرته الفلسفية في دائرة الفلسفة الاسلامية المعروفة حينذاك ، فإذا كان قد أضاف شيئاً جديداً فإنما يعتبر حصيلة لعوامل دفع هذا التراث نفسه الذى أسهم في تكوين شخصيته الفلسفية ، والأمر الذى لا شك فيه أن الكشف عن حلقات التطور الفلسفي للسهروردي وانتقاله من

(١) راجع المطارحات فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٢٥ وما بعدها .

(٢) راجع للمؤلف أصول الفلسفة الاشراقية ص ٨٦ - ١١٩ .

(٣) للمؤلف - أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٩ وما بعدها .

المشائية إلى الاشراقية فيبقى الضوء على الصلة الوثيقة بين المشائية والاشراقية ، وسيكون من أهم الأدلة على عدم صحة الاستخدام الايراني للمذهب الاشراق . وإذا رجعنا إلى ما أسمىناه بالتصنيف التعليمي لكتب الشيخ (١) ، نجد أنه يبدأ في معظمها من مسلمات الحكمة المشائية ، ويرى أن الحكمة البحثية أي المشائية مقلدة لا غنى عنها للحكمة الذوقية الاشراقية . ويشير الدواني شارح هياكل النور إلى أن الشيخ كان شديد الذنب عن طريقة المشائين إلى أن رأى برهان ربه (٢) : وهذا يؤيد ما ذكرناه من أن الحكمة البحثية المشائية كانت منطلقة الأول إلى فقه الأنوار :

ومن ثم فالارتباط العضوي واضح — في ذهن المؤلف — بين الحكمتين ، ومحصلة هذا الارتباط هي مواقف الفلسفة الصوفية عند السهروردي وابن عربي بصفة خاصة : ولم يكن ليتم هذا اللقاء بين الحكمتين بدون وجود بذور أفلاطونية كامنة في الفلسفة المشائية ، أو عناصر ذوقية نسوق منها ، على سبيل المثال تصور المشائين للوظيفة الروحية للعقل الفعال (٣) .

ويذكر الدواني أيضا في معرض مقارنته بين قول المشائين بالعقل الفعال وقول الإشراقين بأرباب الأنواع : أن السهروردي ربما أراد برب النوع الانساني ، العقل العاشر عند المشائين أي العقل الفعال « فهو — أي السهروردي — كثيرا ما تسامح بالمباشرة معهم ، فهو الذي يصف العقل الفعال في كتاب هياكل النور بأنه أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية ، روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال (٤) وكذلك فإنه يتضح من نص وارد

(١) أصول الفلسفة الاشراقية ص ٦٠ - التصنيف التعليمي ص ٦٧ .

(٢) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٢٥ .

(٣) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٠٣ .

(٤) هياكل النور تحقيق المؤلف مع دراسة نقدية - القاهرة ١٩٥٧ ص ٦٥ .

المطاريحات (١) أن العقل الفعال عند المشائين قد تفتت وحل محله أرباب الأنواع عند الاشراقيين .

ولعل إشارة قصاب باشي زاده إلى ما يفيد وجود هذا الارتباط إنما تؤكد المعنى الذى ذهبنا إليه من حيث وجود صلة وثيقة بين المشائية والاشراقية فهو يقول : « إن الجواهر الأولى المجردة هي العقول العشرة الطولية (٢) أى أن الأنواع المجردة العالية التى يقول بها الاشراقيون وعلى رأسهم السهروردي ، وهى البديل الاشراقى لنماذج المثل عند أفلاطون ، هى بعينها العقول العشرة المشائية ، وإضافة كلمة « طولية » للعقول العشرة وللأنوار المجردة على السواء ، وهى صفة اشراقية للقواهر العليا المجردة ، إنما يثبت بوضوح شعور الاشراقيين بوجود تطابق بينهما ، وذلك على الرغم من أن السهروردي انسياقا مع نقد أبي البركات يرفض تحديد عدد العقول أو الأنوار المجردة استنادا إلى الآية « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » (٣)

وإذن فقد تبين لنا أن ثمة تفاعلا واستمرارا متصلا بين المشائية والاشراقية ، مما يقدح فى دعوى الأصل الايرانى الذى يشجب فى هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الاسلامي .

البناء النوراني الإشرافي استمرار للتيار الأفلاطوني :

نستطيع القول إذن أن التفسير الإشرافي الكامل للعالم والذى يعد

(١) المطاريحات ص ٤٥٣ - ٤٦٤ - المشرع الخامس - ف ٩ ص ٠٠٠ ورب النوع وإن كان له عناية بالنوع على رأى الاقدمين ليست عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم تنقسم إلى الامهات فى السلسلة الطولية التى هى الاصول ، وإلى الثانوى الذين هم أرباب الأنواع . وربما سموا رب كل نوع باسم ذلك النوع وكذلك راجع المشرع السادس - الفصل الثامن من المطاريحات « العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولى ، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى من العقول تجرى الطوليات منها مجرى الامهات والحاصلات منها على نسبها مجرى القروع » .

(٢) « المثل العقلية الانلاطونية » الملحق ص ١٥٠ .

(٣) آية ١٠٦ سورة الكهف .

استمرارا للتيار الأفلاطوني (كما وضع لنا) قد بدأ يظهر بعد نقد أبي البركات البغدادي لنظرية العقول العشرة عند المشائين الإسلاميين . وقد كشف هذا النقد الهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن أمور جوهرية منها .

١ - ان الفلسفة المشائية الإسلامية كانت تقوم أصلا على أسس أفلاطونية مختلطة مع تيارات أخرى ، وأن هذا الخلط بدأ مع مناقشات الأكاديمية الشفوية التي ساقها أرسطو في الميتافيزيقا، ولم تلبث أراء الأكاديمية أن صبت بذورها في بوتقة الأفلاطونية المحدثه وخرجت على هذه الصورة للتلفيقية القلقة ..

٢ - ان الإسلاميين لم يكونوا على معرفة تامة بالمصدر التاريخي لنظرية العقول العشرة ، الأمر الذي جعلهم يتخبطون في تحديد أعداد هذه العقول أهى ثمانية أم تسعة أم عشرة ، ولم يفتنوا إلى أنها ذات مصدر أفلاطوني رياضى بحث اتخذ طريقه إلى مدرسة الاسكندرية ثم إليهم عن طريق النقلة :

٣ - لقد جاءت محاولة أبي البركات النقدية كحركة إحياء لأفلاطون أولا وكرجعة بالمذهب الأفلاطوني إلى المحاورات المدونة . وذلك دون أن يشعر أبو البركات نفسه بذلك الاتجاه الذى مضى يؤيده بشدة .

فلم يكن يميز بين الاتجاه الرياضى عند أفلاطون ومسار النظرية في محاوراته ، وانسياقا مع موقفه هنا نجده ينتقد بشدة اتجاه الفيض فى بُعد تنازلى رأسى واحد . وهو الاتجاه المشائى الصدورى الذى يتفق مع التفسير الرياضى للمثل : ويتساءل عن السبب الذى من أجله يتحدد فعل الخلق فى اتجاه واحد : وبذلك مهد الطريق أمام السهروردى لاقول بالاشراق النورانى المتعدد الأبعاد (١) .

(١) « المعبر » فى الحكمة ص ٢ ■

٤ - لقد تجاوز السهروردي مرحلة التمهيد للمنصب أو إرهاباته الأولية عند أبي البركات ، ولهذا نجده يجمع في منحه بين موقف أفلاطون في المحاورات وموقفه في الاكاديمية . الأمر الذي دعا بعض تلامذته الإشرقيين إلى توجيه النقد إليه لأنهم أدركوا أن العقول أو الأنوار الطولية إنما ترجع إلى العقول العشرة عند المشائين (كما سبق أن ذكرنا) ، وكذلك فقد واجهوا أستاذهم بنقد لاذع في بعض المواضع التي لم يوفق فيها في إيراد النظرية الأفلاطونية الحقة مما يوضح لنا مدى شعورهم بحقيقة انتسابهم لأفلاطون (١) :

يقول صدر الدين الشيرازي وهو إشرافي متأخر :

« وهذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ، ولا شك أنها في غاية البجودة واللطافة . ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية هي من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجردا والباقي ماديا بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادي لأمثالا لأفراد » (٢) :

٥ - لقد أصبح فعل الاشراف إذن متجددا ومستمر في اتجاه جميع الأبعاد خارج الزمان في حركية وتدفق : ويقول السهروردي في حكمة الاشراف إن التجربة الصوفية والحكمة البحثية قد كشفت له عن عوالم أربعة : عالم للأنوار القاهرة . وعالم للأنوار المدبرة ، وعالمان محسوسان أحدهما سماوي والآخر أرضي : ثم عالم مثل معلقة منها ما هو ظلماني ومنها ما هو مستنير (٣) .

ففي عالم الأنوار القاهرة أنوار طولية في أعلى درجات التجريد ويسمى السهروردي عالم الأمهات أو عالم القواهر الأعلى لا علاقة لها بالأجسام سواء بالتدبير أو التعلق (٤)

(١) راجع مواضع متفرقة من رسالة « في المثل العقلية الافلاطونية » .

(٢) الاسفار الاربعة ص ١٢٥ .

(٣) حكمة الاشراف فقرة ٢٤٧ .

(٤) حكمة الاشراف فقرات ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٨٣ - المطارحات ص ٤٦٣ .

وهذه الأنوار القاهرة العليا هي بمثابة مثل المثل عند أفلاطون ، وقد جاءت كحصىلة تطور الآراء الشفوية الرياضية في المدرسة مع فارق واحد كما ذكرنا ، وهو أنها كانت عشرة فحسب ثم تكثرت وأصبح لاحصر لها عندنا بعد نقد أبي البركات : كما أشرنا .

ومن الأنوار القاهرة أيضا نوع عرضي ، وهي أرباب الأصنام النوعية عند أفلاطون . وتشتمل على أرباب موجودات عالم المثل المعلقة ، وقد تم تكوينها من أشعة الأنوار المشاهدة (١) .

ومن الأنوار العرضية أيضا أرباب الأنواع الأرضية والسموية ، وقد تكونت عن طريق الأشعة الاشرافية .

ومما لا شك فيه أن الوضع الانطولوجي للأنوار العرضية يجعلها تتطابق أو تتشابه مع المثل النورية عند أفلاطون أي المثل التي عهدناها في المحاورات ، وبصفة خاصة في « الجمهورية » يقول الدواني بهذا الصدد : والظاهر أن عالم النور هنا ماهو إلا عالم المثل الأفلاطونية ، وأن الأرباب ماهي إلا المثل (٢) .

والتمييز بين الأنوار الطولية والعرضية إنما يرجع إلى الوظائف الانطولوجية لكل منها . إذ أن الطولية هي مثل المثل أو هي وليدة الأعداد والمثالية عند أفلاطون ، ولا علاقة لها بتدبير المحسوسات ، وأما العرضية فهي أرباب الأصنام النوعية التي تدبر الأجسام ، وهناك صلة مشاركة بينها ، إلا أننا نجد نصا للسهروردي في التلويحات يحاول فيه اثبات التقارب بين كل من المثل الطولية والعرضية ، وأنها ذوات طبيعة واحدة ، وإن اختلف الأمر بينهما من حيث شدة النورية ، يقول فيه :

« إن قدماء الحكماء كانوا متفقين على أن كل ما هو قائم في عالمنا هذا هو ظل وشبح لموجودات عالم أعلى . وأن هذه الأشباح والظلال

(١) حكمة الاشراف فقرة ١٥٢ .

(٢) شرح هياكل النور للدواني مخطوط .

هى الأنواع أو أصنام الحقائق الأصلية أى العقول المجردة المفارقة التى
هى مثل أفلاطون (١) .

ومن هذا النص يتبين لنا أمران :

أ — أن السهروردى لا يميز فى العقول المجردة أو الحقائق — كما يسميها —
بين طولية وعرضية ويسميها جميعا مثل أفلاطون .

ب — أنه لا يحرص على الفصل الحاسم بين مصطلح الأنوار
المجردة ، وهو مصطلح اشراقى ، ومصطلح العقول وهو مصطلح مشائى :
فراه ينتقل من المصطلح إلى الآخر فى حرية وسهولة الأمر الذى
يثبت لنا أن المصطلحين إنما ينطويان على مضمون واحد ، وأن مجهود
الاشراقيين إنما ينحصر فى الكشف عن المضمون الأفلاطونى للموقف
المشائى كما سبق أن ذكرنا . وذلك على الأقل فى بدايات تكوين
المذهب ، وإذا تتبعنا البناء النوراني عند السهروردى نجده فى نفس
الصورة الأفلاطونية المتطورة : فليس عالم الأنوار المدبرة ويسميها
السهروردى بالأنوار الاسفهبذية التى تصدر عن أرباب الأصنام النوعية
وتدبر المحسوسات سواء أكانت انسانية أم سماوية : ليست هذه الأنوار
سوى حصيلة تفتيت النفس الكلية عند أفلاطون ، تلك النفس التى تمثلت ،
فى الأقسام الثالث عند أفلوطين .

٦ — المثل المعلقة :

فاذا ما تتبعنا مراتب الوجود النوراني نزولا قبل الوصول إلى
عالم الظلمة أى العالم المحسوس ، فانه يقابلنا عالم برزخى وسط هو
عالم المثل المعلقة (٢) ، وهو عالم أشباح مجردة متوسطة بين المعقول
والمحسوس ، وهو كذلك عالم خيالك والمرآة التى تنعكس عليها صور
جميع الموجودات المعقول منها والمحسوس وينطوى على مثل للأفراد (٣)

(١) التلويحات .

(٢) حكمة الاشراق لقرات ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٣) المطارحات ص ٤٦٣ .

ذات طبيعة غير مفارقة تماما ، بل تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ، بينما المثل النورية ذات طبيعة معقولة خالصة : يقول السهروردي : « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فان مثل أفلاطون نورية ثابتة ، وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستنيرة للسعداء ... والأشقياء سود زرق » (١).

ولما كان الإدراك بنوعيه : الحسى والعقلي عند الاشرافيين إنما يتم عن طريق الاشراف الحضوري ، وليس عن طريق التماس أو تجريد الصورة أو تعقلها كما هو عند المشائين ، بل تكون قوى النفس فيه كالمرايا التي تنعكس عليها الموضوعات التي توجد منتقشة في عالم آخر وهو عالم الخيال أو عالم المثل المعلقة (٢) . فان هذا يعنى أن هذا العالم الأخير له ضرورة إبستمولوجية مرتبطة بمذهب الاشراف ارتباطا أساسيا ، هذا فضلا عن وظائفه الروحية الوجودية الأخرى . ذلك أن هذا العالم هو مستقر المتوسطين من السعداء والزهاد الذين قصرت همهم عن الوصول إلى الملكوت الأعلى ، أما النفوس المتألهة فهي تتخطى هذا العالم البرزخى الأوسط وهذا العالم ، المعلق هو عالم العجائب والغرائب والمعجزات ، وبه تتحقق مواعيد النبوة والوحى كالبعث والثواب والعقاب والجنة والنار (٣) يقول السهروردي : « وهم » قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة ، التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ؛ ولها إيجاد المثل والقوة على ذلك فيستحضرون من الأطعمة والصور والسمع الطيب وغير ذلك على ما يشتهون . « (٤) ويذكر في نص آخر في المطارحات

(١) حكمة الاشراف فقرة ٢٤٦ .

(٢) حكمة الاشراف فقرة ٢٢١ ، ٢٢٥ .

(٣) المطارحات فقرة ٢١٥ ، اللحات ص ١٢٢ - شرح هياكل النور ورقة ٢٤٤ .

اعتقاد الحكماء ص ٢٦٢ .

(٤) حكمة الاشراف فقرة ٢٤٤ .

أن إخوان التجريد يقدرون على إيجاد مثل قائمة بحسب الصور التي يرغبون فيها ، وأنهم في هذه الحالة يكونون في مقام «كن» (١) :
أى أن السهروردي يرتب للصوفية الواصلين إلى مقام «كن» :
مستوى أقل من مستوى الحكماء المتألهين ، لأنه يجعل قدرتهم على الخلق والإيجاد في نطاق عالم الخيال الوهمي ، وهذا الاتجاه الذي يتجاوز به السلم الصوفي التقليدي في عصره يوضح لنا كيف أن مسار المذهب الاشراقي إنما يتجه ليصب في منهج ابن عربي في النهاية .

تبين لنا إذن حقيقة الدور الذي يؤديه عالم المثل المعلقة من الناحيتين الصوفية والوجودية . فمن الناحية الأولى نجد أنه مرتبة روحية في سلم الصعود والترقي التدريجي إلى نور الأنوار ، إذ أن المرید لا يستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلي المحض ، فلا بد له من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين :
المعقول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية في تدرج رتيب دون قفزات قد تؤدي به إلى النكسة . ولكن السالكين يختلفون في قدراتهم على الصعود ، فالبعض يمضي قدما مجتازا عالم المثل المعلقة ومنتجها إلى بحار عالم النور والبهاء المعقول ، والبعض الآخر يعجز عن مواصلة الطريق فيتوقف ويستقر في العالم الأوسط . ولما كان هذا العالم تتمثل به مواعيد الوحي والنبوة ، فكأن الأتقياء من المؤمنين من غير الصوفية تقف بهم قدراتهم عند حدود المواعيد الدينية المتمثلة في هذا العالم ، أما الحكماء الكاملون فهم يصلون إلى أعلى المراتب متجاوزين مراتب الملائكة والأنبياء .

أما وظيفة هذا العالم المعلق من الناحية الوجودية فإنه يجد البديل الاشراقي للمتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، وقد أشرنا إلى أنه كيف

كانت أزمة « المشاركة » وراء استحداث هذه المتوسطات في المذهب ، فالرياضيات تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ؛ ومن ثم فهي تصلح لأن تكون وسطاً أو معبراً من المحسوس إلى المعقول . وليست المثل المعلقة سوى المتوسطات الرياضية الأفلاطونية في وظيفتها الوجودية وكذلك في دورها الروحي : فالمذهب عند أفلاطون هو نفسه مسار التجربة الروحية صعوداً إلى الخير بالذات شمس عالم المثل .

ومن ثم فالمريد الأفلاطوني كالمريد الإشراقي كل منهما يجد طريق العبور ممهداً بواسطة عالم أوسط يجمع بين صفات المحسوس والمعقول ؛ وهكذا فإن جميع المراتب الوجودية عند الإشراقيين تقابل مراتب أفلاطونية تحمل نفس الوظائف الروحية الذوقية ، مما يؤكد ما ذهبنا إليه في مقدمة البحث من ضرورة التمسك بالمنطلق اليوناني الإسلامي لمذهب الإشراق .

النتائج :

تبين من هذه الدراسة أن المذهب الإشراقي فضلاً عن أنه إحياء إسلامي لمذهب أفلاطون فهو أيضاً يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفي الإسلامي ، ويستمد عناصره الأولى ابتداءً من المشائية الإسلامية وتقدها الحاسم عند أبي البركات .

وعلى هذا فإن كلمة إشراق (١) عند السهروردي ليس لها سوى معنى مجازي ، ولا تتضمن أي معنى جغرافي ، وإلا فكيف نستطيع إدراج أسماء : أفلاطون ؟ وفيثاغورس وأبناذوقليس في شجرة النسب ، الإشراقية برئاسة أفلاطون ؟ ثم كيف نستطيع تفسير وصف ملا صدر الدين الشيرازي للإشراقيين بأنهم رواقيون فضلاً على أنهم أفلاطونيون ؟ والسهروردي نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصدرين معا : اليوناني والفارسي ، أي الغربي والشرقي على السواء ، ولهذا فهو يسمى أتباعه

(١) أصول الفلسفة الإشراقية . مدلول الإشراق ص ٧١ وما بعدها .

بمحافظة الكلية من الجانب الغربي والجانب الشرقي ، أى أنهم تلقى لديهم خميرة آتية من الفرس وأخرى آتية من اليونان ، وأنه وجد أن الخميرتين متطابقتان ، ويذكر شارح حكمة الاشراق أن الشيخ حينما وجد أن مذهبه يتفق مع مذهب الفرس الأقدمين ، قبل مذهب هؤلاء مع إكماله (١) ، ومعنى هذا أنه بدأ بالمشائية ثم كشف الله له عن الحكمة الذوقية ثم اكتشف بعد ذلك أن هذه الحكمة مشابهة لحكمة الفرس . وهذا يعنى أن مراحل تطور المذهب تقطع بأن الشيخ كان عليه أن يضع مذهبه كاملاً قبل اتصاله بالأصل الفارسي . هذا فضلاً عن أنه قد اعترف في أكثر من موضع بأن الحكمة البخشية ترجع إلى المشائية أى اليونان . أما الحكمة الذوقية فإنها موضوع تجربة ذاتية ، وهذه الحكمة هي التي رأى أنها موافقة لحكمة الفرس الأقدمين .

وقد اتضح لنا فيما سبق ضعف الدعوى القائلة باستمداد أفلاطون من الفرس استمداداً أساسياً كما يذكر الشهرورزى مؤرخ حياة شيخ الاشراق وربما قصد بذلك أفلوطين وليس أفلاطون ، وهذه نقطة أساسية قد تكشف عن المزالق التي انساب إليها صاحب المذهب .

أما القول بأن الفرس تأثروا بأفلاطون فقد يكون نوعاً من الاحتمالات المقبولة ، لولا أننا لانعرف مدى تأثير الفكر اليوناني على الفكر الفارسي بعد رحيل فلاسفة اليونان من العالم الهليني المتأخر إلى شمالي العراق الحالي أى في فارس القديمة . ولكن التراث اليوناني الذي أسهم في تكوين المذهب عند الشهروردي قد انتقل إلى المسلمين عن طريق الترجمة من اليونانية أو السريانية إلى العربية ، وقد كشفت حصيلة حركة النقل من الناحية الفلسفية عن ظهور المذهب المشائي ، فلم يكن ثمة تأثير للفرس من هذه الناحية ، وعلى هذا فلتيار الفلسفي الاسلامي هو استمرار للتيار اليوناني المتأخر .

(١) شرح حكمة الاشراق (نشرة كوربان ص ٣٠٢ : « والمصنف لما ظفر بأطراف منها ، ورأى موافقة للأمور الكشفية اليهودية ، استحسنها وكمّلها » .

وفضلاً عن أن المصطلحات الفارسية الواردة في المذهب لا تحمل أى محتوى فكري يخرج بها عن دائرة الفكر اليوناني وتياره المتأخر ، إلا أننا نجد من ناحية أخرى أن السهروردي نفسه لم يقبل ثنائية النور والظلام بالمعنى الفارسي القديم ، ذلك أن الظلام هو النقيض المنطقي للنور وهو من ثم ليس أمراً ثبوتياً عنده ، وكذلك لا يوجد صراع بين أهريمان وأورمزد ، بين إله النور وإله الظلام أو إله الخير وإله الشر ، من حيث أن « القهر » أو التسلط النوراني لا يتضمن أى معنى للشر أو الظلام . فالظلام عند الاشراقيين هو ذبول الأشعة وموانعها . والسهروردي نفسه يهاجم فكرة المشائين القائلة بأن الأجسام ، أى الموجودات الظلمانية مهما كان وصفها الأنطولوجي ، تصدر عن النور الأقرب ، وهذا يعنى رفضاً قاطعاً لوجود أهريمان منذ بداية الخلق كما يقول الفرس . ومن ناحية أخرى ، فإنه كيف يمكن أن تتدخل الثنائية الفارسية في مذهب الاشراق ، وهو ينطوي على فكرة الدورة العالمية الاسماعيلية ، أى تكرار وجود أهريمان مما يتعارض مع الاتجاهات الروحية للمذهب الآخذ بمبدأ الترقى الروحي .

وكذلك فأننا نلاحظ أن الثنائية الفارسية قد تكون ذات وضع مؤقت وتلق في مذهب الإشراق الذي يتجه في النهاية إلى وحدة وجود نورانية تلتقي مع مذهب ابن عربي ،

وعلى أية حال فإن ضرورات الطريق الصوفي قد تستلزم وضع تخطيط لعالم الحس أى عالم الظلام ، وللمرتبة التي تعلوه أى عالم المثل المعلقة ، حتى يتيسر عبور السالكين إلى الملأ الأعلى المعقول ، ولكن حينما يتم الكشف التام عن هذا العالم الأعلى تنجلي صور الكون النورانية الواحدة ، ولا يكون ثمة مجال للوجود الظلماني المؤقت ، فيتيقن السالك الرباني أن ماسبق له معايشته من عوالم محسوسة ومعلقة كان ضرباً من الوهم والخيال ، وعلى هذا فأننا نرى كيف أن بنية المذهب الاشراقي تتطابق مع خطوات التجربة الروحية ، وتستجيب لدواعي الذوق الصوفي

ومتطلبات الترقى ، صعبا في معراج القلمس: ويتفق أفلاطون مع السهروردي سواء في تخطيط المذهب أو في مراميه الروحية على النحو الذي أسلفناه والحق أن القول بالأصل الفارسي للمذهب ليس سوى شعور بالحنين إلى الوطن الأصلي . وبذلك أصبحت الغربية الجنسية غربة روحية والشرق الجغرافي ، أي فارس ، شرقا نورانيا .

ومع هذا فإن نظرية الامامة العالمية التي يقول بها السهروردي والتي تؤكد وحدة النسبة الروحية في العالم وانتساب الحكماء المتألهين إلى شجرة روحية ، سواء كانوا من اليونان أو الفرس أو بابل أو مصر أو الهند أو الصين كما يشير بها السهروردي — إنما تشجب القول بمصدرين أو مصدر واحد للحكمة الذوقية ، وهذا ما يعد من ناحية أخرى دليلا على ضعف القول بالمصادر الفارسي .

وهكذا فأيا ما قلبنا وجوه النظر في قضية الأصل الإيراني لمذاهب الاشراف ، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المأخذ الذي انساق إليه السهروردي ، مدفوعا بحركة الشعبوية التي كان من ضحاياها الكثيرون من مفكرى العصر الاسلامي الزاهر مثل الجاحظ وغيره . بل صدق بها بعض الدارسين لمذهب الاشراف .

ويجب أن نعرف في النهاية بأن مصير مذهب كل من ابن مينا والسهروردي قد تحدد فيما بعد في إيران ؛ وكان على المذهبين أن يخضعا لتأثيرات إيرانية ظاهرة ، بعد أن أصبحت إيران مركزا للحركة العقلية في الاسلام .

الفصل
الثالث

بين السهروردي وابن سينا
بقلم: الدكتور إبراهيم مدكور

ابن سينا والسهروردي شيخان من شيوخ الفكر الإسلامي ، نشأ
تحت كنف الإسلام ، وربيا على تعاليمه ، وافادا مما ازدهر فيه من
علم وثقافة . عاش أولهما فيما بين الثلث الأخير من القرن الرابع والثلث
الأول من القرن الخامس الهجري (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) ، فقضى حياته
في العصر الذهبي للثقافة الإسلامية ، وترعى المدرسة المشائية في المشرق ،
وامتد أثره إلى اليوم . وجاء الثاني بعده بنحو مائة وعشرين سنة ،
وأنفق عمره كله في القرن السادس (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ) . وقد لا يكون
هذا القرن من الناحية الثقافية في مستوى القرنين الرابع والخامس ،
ولكنه عمر أيضا بالدرس والبحث ، وظهر فيه أعلام نذكر من
بينهم ابن رشد وابن عربي في المغرب ، والشهرستاني وفخر الدين
الرازي في المشرق . ومن الخطأ أن يظن أن الغزالي ، بمجرد حملته
على الفلاسفة في أخريات القرن الخامس ، قضى على كل بحث أو
تفكير فلسفي ، واستبعد الفلاسفة من الحياة الفكرية الإسلامية . وقد
عاصر السهروردي أغلب من أشرنا إليهم من أعلام ، واتصل ببعضهم
فكان له مع الرازي أخذ ورد . (١) وامتألت حياته على قصرها
بالسفر والرحلة ، والكتابة والتأليف ، وانتهى إلى مذهب عرف به ،
وتعصب له تلاميذه من بعده ، وهو المذهب الإشراقي الذي
لاتزال له حياة ملحوظة في الهند وإيران .

وكثيرا ما قورنت المدرسة الإشراقية بالمدرسة المشائية ، ووضع
للسهروردي مع ابن سينا وجهها لوجه ، وعقدت موازنات بينهما فيها

(١) Kraus, Les controverses de Fakhr al-Din al-Râzi, Bull. de l'Insti-
tut d'Égypte, Le Caire, 1937, vol. 19, p. 194.

توضيح وربط ، وتحديد وتدقيق ، ولكنها لم تخل من خلط ولبس .
ويعيننا هنا ، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لشيخ الإشراق ، أن نقف قليلا
عند هذا الجانب . فقد عولجت فعلا الصلة بين فلسفة ابن سينا وفلسفة
السهروردي منذ فجر هذا القرن ، فعرض لها كارادى فو ، على
طريقته ، فى كتابه عن « ابن سينا » وفى بحث له عن « حكمة
الإشراق (١) » . ووقف عندها طويلا نالينو فى تحقيق مستفيض ،
دقيق وعميق (٢) ، وأشار إليها ماسينون فى كثير من بحوثه ومحاضراته (٣)
وعنى بها بخاصة الأستاذ كوربان الذى عاش مع السهروردي أربعين
سنة أويزيد ، ووقف عليه جل نشاطه (٤) . وانضم إليه أخيرا
الدكتور أبو ريان فى دراساته حول أصول الفلسفة الإشراقية (٥) .
ونود أن نعرض لنقط ثلاث فقط يخيّل أينا أنها فى حاجة إلى شيء من
الايضاح والتحرير ، وهى : تلمذة السهروردي لابن سينا ، موقفهما
من التعاليم الشيعية بعمامة والإسماعيلية بخاصة ، فلسفتهما وتصوفهما .

* * *

١ - أيسر ثمة شك فى أن السهروردي أخذ عن ابن سينا
وتأثر به ، برغم ما بينهما من فاصل زمنى ، ونستطيع أن نقرر
أن أثره فيه أوضح من أثر أى مفكر سابق . قرأ ، وهو طلبة ، كتبه
ورسائله ، وعلّق على بعضها أو ترجمه إلى الفارسية . فشرح « الإشارات »

(١) Carra de Vaux, Avicenna, Paris, 1900, La philosophie illumina-
tive Hishmat al-Ishrâq). d'après Suhrwardi, Journal Asiatique, t. XIX,
1902.

(٢) Nallino, « Philosophia orientale od illuminativa » d'Avicenne, RSO,
1925.

وقد ترجمه الى العربية الدكتور بدوى فى كتابه « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية »
القاهرة ١٩٤٠ .

(٣) انظر بوجه خاص كلمته فى المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا ، الكتاب
الذهبي ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٤) يكفى أن نشير الى أحدث كتاب لكوربان ، وهو :
En Islam iranien, t. 22, Suhrwardi et les Platoniciens de Perse, Paris, 1971.

(٥) محمد على أبو ريان ، أصول الفلسفة الاشراقية ، بيروت ١٩٦٩ ، الطبعة
الثانية .

وترجم رسالة « الطير » وجاراه باطراد تقريرا في منهجه التأليفى ،
 فعرض فى كثير من كتبه لأقسام الفلسفة الثلاثة ، من منطق ،
 وطبيعيات ، والهيآت ، على نحو ما صنع ابن سينا فى « النجاة » أو
 « الإشارات » . أخذ بالمنطق الأرسطى أو السينوى فى جملته ، وإن
 وجه إليه بعض النقد فى كتابه الهام : « حكمة الإشراق » . وردد
 آراء ابن سينا الفلسفية على اختلافها ، وبخاصة ما اتصل منها بالكسمولوجيا
 ونظام الكون ، فقال بنظرية «الصدور» ، ونظرية العقول العشرة ،
 وإن نقدها ولم يستبعد أن العقول قد تزيد على ذلك : وحاكاه فى
 أسلوبه الرمزي الذى لوحظ بوجه خاص فى بعض رسائله الصغيرة ،
 وتوسع فى ذلك إلى حد الإغراب أحيانا ، ويمكن أن تقارن رسالته
 المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل » « برسالة الطير » لابن سينا ،
 ورسالته « الغربة الغريبة » بقصة « حى بن يقظان » . ويظهر أن
 أشهر زورى (٦٤٧ - ١٢٥٠) ، وهو تلميذ الشهير وردى الوفى ، قد
 أحس بهذه الصلة ، والتقى مع أستاذه فى تلميذ الشيخ الرئيس ، فعقد
 فى كتابه « نزدة الأرواح » فصلين أحدهما عن ابن سينا والآخر عن
 السهروردى ، وهما أطول فصول الكتاب .

والواقع أن هناك مدرسة سينية قام على أمرها تلاميذ ابن
 سينا المباشرون ، وأخذ عنهم من جاء بعدهم : وفى متقدمتهم
 أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان (٤٥٨ = ١٠٦٨) ، ثم استمرت
 السلسلة بعد ذلك نحو قرنين أو يزيد (١) وفى القرن السادس الهجرى -
 كانت بلاد فارس بيئات ثقافية متعددة تأخذ عن ابن سينا وتشرح
 آراءه ، وقد تنقل السهروردى بينهم . فبدأ حياته العلمية فى مراغة من أعمال
 أذربيجان وتعلمه لمجد الدين الجيلى أستاذ فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ)
 الذى جمع بين الفقه والحكمة ، ثم انتقل إلى أصفهان ، وأقام فيها زمنا
 وقرأ فيها « كتاب البصائر النصيرية » لعمر بن سهلان السامى

(١) محمود الخضرى ، سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا ، الكتاب الدعوى

المهرجان الأولى للذكرى ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٢ - ٥٩ .

(٤٥٠ = ١٠٦٠) ، وهو كما نعلم من أجود التلخيصات لمنطق « الشفاء » (١) وأصهبان احدى الملن الكبرى التى استقر فيها ابن سينا . قتنا غير قصير ، وأنجز فيها قسطا كبيرا من موسوعته الفلسفية الكبرى ، « الشفاء » (٢) . وكان له فيها تلاميذ وأتباع تعاقبوا إلى أن رآهم السهروردى واطمأن إلى صحبتهم ، واتخذ منهم أصدقاء أولع بهم ، ووضع لهم رسالة خاصة ، هى « بستان القلوب » . وقد خاطبهم فيها ، وعرض لكثير من آراء ابن سينا فى الطبيعة وعلم النفس : وفى وسعنا أن نقرر أنه حين يتحدث عن الفلاسفة دون تخصيص ، فانما يقصد أتباع ابن سينا . وشاءت الأقدار أن يتصل بسينوى آخر هو فخر الدين الماردىنى (٥٩٤ = ١١٩٨) ، الذى أولع بالطب والفلسفة ، وشرح القصيدة العينية لابن سينا . وكانت له دروس فى ماردىن ودمشق ، استمع إلى بعضها السهروردى ، وكان موضع اعجاب أستاذه الذى خشى أن تعدو عليه جرأته وصراحته ، وقد صبحت نبوءته (٣) . وفى كل دنا ما يوضح كيف ألم السهروردى بفلسفة ابن سينا ، وتمكن منها تمكنا تاما .

حقا انه كان موسوعى النزعة لا يمتنع بكتاب ولا يقف عند شيخ ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض ، سواء أكانوا شرقيين أم غربيين . وكأنما كان يطبق المبدأ التماثل : « الحكمة ضالة المؤمن يلمسها أنى وجدها » . فجمع بين حكماء الفرس واليونان ، بين كهنة مصر وبراهمة الهند . وأخى بين أفلاطون وزرادشت ، بين فيثاغورس وهرمس . وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن وتلك نزعة صوفية مألوفة . فيرى العارفون أنهم جميعا إخوان فى الله ، وفى مرحلة الوصول والحب الإلهى لا يفرق ابن عربى أو اسبينوزا مثلا بين دين ودين ، ولا بين مسلم ومسيحى (٤) . ولما

(١) عرف الاستاذ الامام لهذا التلخيص قنوه منذ اخريات القرن الماضى واليه

يرجع الفضل فى نشره بين الباحثين والدارسين والتعريف به .

(٢) ابراهيم مذكور ، مقدمة الشفاء ، المجلد ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، عيون الانباء ، القاهرة ١٨٨٢ ، ج ١ ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٤) ابراهيم مذكور ، وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ، الكتاب التذكارى ،

محبى الدين بن عربى ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٦٧ - ٢٨٠ .

كان أرسطو واضح الواقعية ، فتمد وضعه السهروردي في منزلة دون هذا ، ذلك لأن حكمته بحيث لا تسمو إلى مستوى الحكمة النوقية . وفي كتاب التلويحات يحكي حديثا دار بينهما في حلم وآه ، وملخصه أن أرسطو يشن ثناء مستطابا على أستاذه أفلاطون ، ويعده بين الحكماء الذين جاوزوا العلم الرسمي إلى العلم الحضوري السهرودي ، أمثال فيثاغورس وسقراط بين اليونانيين ، أو أبو يزيد البسطامي (٢٦١ = ٨٧٥) وسهل بن عبد الله التستري (٢٨٣ = ٨٩٦) ، بين المسلمين (١) . فأخذ السهروردي ، على غرار كثير من مفكري الإسلام ، عن الثقافتين الشرقية والغربية ، أو بعبارة أدق عن الثقافة الإسلامية السائدة في عصره ، وللزراشتية فيها نصيب ربما أبرزه هو أكثر من غيره . ولكن يجدر بنا ألا تغلو في هذا ونخرج به عن واقعه : (٢) ، لاسيما والتعاليم الزرادشتية التي كشف عنها البحث الحديث لا تبلى على هذه الصورة في المصادر الإسلامية التي نهل منها السهروردي : ولا اظن أنه كان شعوبيا يسعى إلى احياء الثقافة الفارسية والتعصب لها وإن ذهب صدر الدين الشيرازي إلى ذلك ، بل بالعكس فلمس نزعته العالمية التي ترمى إلى ربط الروحانيين في الشرق والغرب بعضهم ببعض وهو دون نزاع مفكر إسلامي قبل أن يكون زرادشتيا ، وإلا منحنا حجة جديدة لمن أفتوا قديما باعلامه : ولم يفت انقطب الشيرازي (٧٧٠ = ١٣١١) أن يشير إلى ذلك ملاحظا أن ما اطمأن إليه السهروردي من الفكر الفارسي القديم إنما هو مجرد التسلم بالأمور الكشفية ، أما ما ذهب إليه كفرة المجوس من ثنائية ونحوها فشيخ الإشراق منه براء (٣) .

ومهما يكن من أمر فقد أخذ السهروردي بأكبر نصيب عن المشائية

(١) السهروردي ، التلويحات ، القسم الأول ٢ فقرة ٥٥ .

(٢) يذهب إلى هذا صديقنا وزميلنا الاستاذ كوريان ، وبخاصة في كتابه :
Subrwardi et les Platoniciens de Perse, Paris, 1971.

(٣) الشيرازي ، شرح حكمة الإشراق ، طهران ، ص ٩ .

الإسلامية في المشرق ، ممثلة بوجه خاص في ابن سينا ، وهي مشائية تجمع بين البحث والنزق ، بين الفلسفة والتصوف : ومن مؤلفاته مجموعة تردد تعاليم هذه المشائية ترديدا صادقا ، ومن ثم سميت « المجموعة المشائية » . وهي : « التلويحات » ، « واللمحات » ، « والمطارحات » « والمقاومات » . وإذا كان قد عارض أرسطو ، فما ذاك إلا لأنه لم يجد عنده العرفان الذي ينشده ، على أنه ليس أول معارض له في الإسلام . وابن سينا ومن قبله الفارابي عرفا كيف يؤاخذان بين أفلاطون وأرسطو ، وقالوا بمشائية تحمل طابعا أفلاطونيا واضحا ، ولعل هذا بوجه خاص هو الذي باعد بينها وبين مشائية ابن رشد : والسهروردي نفسه يصرح في « حكمة الإشراق » أنه كان شديد الذب عن طريق المشائين في صباه حتى اهتدى إلى نور الحق ، أى إلى العالم العلوي الإشراقي . ومسبق لنا أن أشرنا إلى الصلة الوثيقة بين بعض مؤلفاته ورسائل ابن سينا الصغيرة ، وهي رسائل في أغلبها ذوقية عرفانية . ويمكن أن نعتد هذه الصلة بين تصوف « حكمة الإشراق » ، وهو قمة التفكير السهروردي ، وبين تصوف « كتاب الإشارات » لابن سينا ، وهو خير معبر عن السعادة العظمى .

* * *

٢ - لم يبق اليوم شك في أن الشيعة عامة والإسماعيلية خاصة شأننا في الحياة الثقافية والفكرية في الإسلام ، تعهدوها من البداية ، وغذروها بغذاء متصل . فكان منهم علماء وفلاسفة وكثيرون ما استخدموا علمهم وفلسفتهم في نشر دعوتهم وتأصيلها . وقد يغفلون في هذا إلى حد أنهم يأبون إلا أن يردوا نشأة الفلسفة والعلم جميعها إلى علي أو إلى جعفر الصادق . وتعنى الأقليات دائما بأن تتسلح بسلاح ما . وكان لتعاليم الشيعة أثرها في البيئات التي انتشرت فيها ، وتأثر بها من تأثر من مفكرى الإسلام . والشيعان اللذان نتحدث عنهما عاشا في هذه البيئات وكان لابد لهما أن يقفوا على ما يجري فيها من جدل وآراء :

ويصرح ابن سينا نفسه أن أباه وأخاه كانا يعلنان من الإسماعيلية ويتناكران في بغض آرائها ، وبخاصة في موضوع النفس والعقل ، وهو بصغى إليهما ويلدرك ما يقولان (١) . ويضيف البيهقي أن أباه كان يطالع أمامه « رسائل إخوان الصفا » التي اتسمت بسمات شيعة واضحة (٢) . وقد عاش على مقربة من السامانيين وبنى بويه ، وهم من أنصار التشيع ، ونال حظوة كبيرة لدى بعضهم ، ورفض أن ينضم إلى حاشية السلطان محمود الغزنوي ، وهو معروف بانتصاره للمذهب السني . وفي كل هذا ما يؤيد أنه كان على صلة واضحة بالفكر الشيعي . ويظهر أن الشيعة أنفسهم تنازعوه فيما بينهم ، فعده بعضهم إسماعيليا ، وعده آخرون اثنا عشريا ، وشاء على بن فضل الله الجيلاني ، وهو شيعي إمامي متأخر من رجال القرن الحادي عشر الهجري ، أن يفصل في هذه القضية (٣) . وحاول لاعتبارات سياسية في الغالب ، أن يثبت أن الشيخ الرئيس من الشيعة الإمامية ، بل عده من أكابر علمائها (٤) .

ونظرية الإمامة هي حجر الزاوية في التشيع جميعه ، والإمام في نظر الشيعة صلة روحية بالله شبيهة بصلة الأنبياء والرسل ، فيوحى إليه وإن اختلفت كيفية وحيد عن وحيم . والإيمان به مكمل للإيمان بالله . ولا بد للمسلمين من إمام يقودهم ويتولى أمورهم . هو منفذ ومشرع في آن واحد . يبين الحلال والحرام ، ويفصل في شئون المسلمين عامة . وهو معصوم من الخطأ والزلل . وشخص هذه صفاته ليس في مستوى البشر العاديين ، ولا سبيل إلى اختياره من بينهم ،

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٢ .

(٢) البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، دمشق ١٩٤٦ ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٣) علي بن فضل الله الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من

الإمامية الاثنا عشرية ، القاهرة ١٩٥٤ - تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى حلمي

(٤) ترجع الاعتبارات السياسية في أغلب الظن إلى أن أهل جيلان كانوا في الأصل

شيعة زيدية ، ثم تحولوا إلى امامية في عهد الصغوين ، وجارى ابن فضل الله التيار

الجديد ، العامل ، أعيان الشيعة ، دمشق ١٩٣٥ ، ج ٣ ، ص ٥٢٧ .

ولما كانت الامامة سرا أودعه الله في علي وأبنائه . ولم يسلم أهل السنة بذلك ، ورأوا أن الخليفة أو الإمام انسان ككل الناس ، لا عصمة له ولا قلادة ، لا يتلقى وحيا ، وإنما ينفذ ما أمر الله به نبيه . يصيب ويخطئ ، ويعدل ويجور ، وللمسلمين الحق في نصحه وتوجيهه ، بل في طلب خلعه ان دعا الأمر .

وكانت هذه القضايا محل أخذ ورد بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى وتبارت فيها الفرق من خوارج وشيعة ، ومعتزلة وأشاعرة ، وتوسعوا فيها كثيرا ، فاختلّفوا في لزوم الامامة وضرورتها ، وهل هي بنص أو بغير نص ، وهل يكفي بإمام واحد أو يجوز تعدد الإثمة ؟ واختلفوا أيضا في أنها وقف على أسرة أو على قبيلة بعينها أو هي مباحة للناس جميعا ، فهل هي مقصورة على علي وأبنائه ، أو على بني هاشم أو على قریش ؟ وهل هي وراثية ؟ أولا قصر فيها مطلقا ، بل تجوز إمامة المفضول . ويستعرض الأشعري في مقالاته هذه الآراء في تفصيل (١) . ويعتقد الباقلاني ، وهو معاصر لابن سينا ، في « كتاب التمهيد » فصلا طويلا للامامة (٢) ، ويعالجها باحثون آخرون .

فليس بغريب إذن أن يشير إليها الشيخ الرئيس في حديثه عن السياسة ونظام المدينة ، على أنها إشارة عابرة لا تعصب فيها ولا تحزب . فهو يرى أن المجتمع البشري لا يستغنى عن رئيس يدبر أموره ، خليفة كان أو اماما ، ويبين الصفات الضرورية لهذا الرئيس ، وقد سبقه الفارابي إلى ذلك (٣) . ويسوى بينه وبين الناس في الحقوق والواجبات ، ويبيح الخروج عليه إن جار أو ظلم . ولا يلزم مطلقا بأن تكون هذه الرياسة وراثية ، بل يكفي فيها لإجماع الناس ، وإن أجمعوا على رئيس غير صالح فتمدّ ضلوا (٤) . ومن التعسف أن يستخلص من هذا على نحو ما صنع ابن فضل الله

(١) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، استامبول ١٩٢٠ ، ج ٢ ، ص ٤٥٢ - ٤٦٢ .

(٢) الباقلاني ، التمهيد في الرد على الملحدة المظلة ، القاهرة ١٩٤٧ .

(٣) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، لندن ١٨٩٠ ، ص ٤٦ .

(٤) ابن سينا ، الشفاء ، القاهرة ١٩٦٠ ، ج ٢ ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ .

الجحلاقي ، أن ابن سينا ذهب في موضوع الامامة مذهب الشيعة . وقد تكون له آراء أخرى يلتقي فيها مع الإسماعيلية ، كنظرية الصدور ، أو حقيقة واجب الوجود ، أو في حديثه عن العقل والنفس . ولعل هذا راجع إلى أنهم جميعا أخذوا عن أصل واحد . ومسبق لنا أن قررنا أن ابن سينا تأثر ببيئته وبمن حوله ، ولكن ليس في تلاقى الآراء ما يقتضي دائما تحزبا أو تعصبا ، وهو في فلسفته واستقلال رأيه فوق الحزبية والعصبية ، اللهم إلا فيما يتعلق بالاعتداد بأرسطو ، على أن أرسطو الذي عرفه كان مشربا بروح أفلاطونية أو أفلوطينية واضحة . وأثر هو بدوره في غيره وأخذ عنه شيعة ومسيحيون ، وحاول الأول أن يؤيدوا دعوتهم باسمه وأن يؤاخوا بينهم وبينه .

ولا يختلف عنه السهروردي في هذا كثيرا ، فقد نشأ هو أيضا في بيئة شيعية ، وزار ، إن صح الخبر ، قلعة الموت الجبلية ، ووقف على ما كان يدرس ويطبق فيها من تعاليم باطنية . ولكنه انتقل إلى بيئات أخرى ، فزار ديار بكر ودمشق ، وانتهى به المطاف إلى حلب . وعاصر سقوط الدولة الفاطمية ، وشهد انتصار الإسلام على أيدي السلجوقيين والأيوبيين . وكان متمكنا من الفقه تمكنه من الحكمة والفلسفة . ونال في حلب حظوة كبرى لدى الملك الظاهر بن صلاح الدين ، وهو دون نزاع أقرب إلى أهل السنة منه إلى الشيعة ، وقد حاول ما وسعه أن يحمله من حملة الفقهاء (١) .

والواقع أن هذه الحملة تدعو إلى التساؤل ، هل هي وليدة خصومة شخصية وتباين في الميول والطباع ؟ أم هي ثمرة خلاف مذهبي ، والذي لا نزاع فيه أن السهروردي الصوفي أقرب إلى الشيعة منه إلى أهل السنة . والتصوف والتشيع يتلاقيان في بعض الجوانب ويختلطان . وفي آرائه ما يؤيد القائلين بضرورة الامامة وقلاستها ، فهو يذهب إلى أن الإمام خليفة الله في أرضه ، وأن العالم لم يخل قط من الحكمة ومن

(١) ابن فضل الله ، توفيق التطبيق ، ص ٦١ - ٦٢ .

شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات (١) . ولعل هذا هو الذى دفع هورتن وغيره إلى القول بأن مقتله يرجع أساسا إلى أسباب سياسية (٢) وأغلب الظن أن جرأة الرجل وقسوته على معارضيه هي التي جنت عليه ، وقد تنبأ بهذا أستاذ المارديني من قبل . وانعقد اجماع مؤرخيه على أنه كان صارما في جلداله مفحما في حجته ، لا يأخذ خصومه في هواة ، ولا يخاطبهم في لين . وما أشبهه في ذلك بساني كبير متأخر عنه بنحو قرن ، وهو ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) . الذى لاقى من الفقهاء مالاتى لشدة معارضته وقوة حجته : والخصومة بين الصوفية والفقهاء قديمة ، تصعد إلى أحمد بن حنبل (٢٤٠ = ٨٥٥) برغم ما كان يكن لبعض الصوفية من احترام ، ثم قويت واشتدت بعلمه كثيرا : وهي خصومة بين أهل الظاهر وأهل الباطن ، أو كما يقولون بين الشريعة والحقيقة .

ومهما يكن من شيء في تفكير السهروردي آثار شيعية وإسماعيلية بوجه خاص ، فهو كما قدمنا يصور الامامة تصويراً يكاد يلتقى مع تصوير الإسماعيلية ، ويرى أنها أزلية أبدية ، فلا تخلو منها الأرض مطلقا ، وأن الإمام متوغل في التأله بحيث يتلقى الوحي والأمر والنهي من عالم الأنوار ، وفي كلمة واحدة هو قطب الأقطاب ، وتلك أسمى درجات الواصلين . ويأخذ مثلهم بفكرة النور ، ويقول معهم بصور الكائنات عن نور الأنوار ، والإسماعيلية أنفسهم متأثرون في هذا بتيارات شرقية وغربية . وشاء تلاميذه أن يتخذوا من مقتله سندا لربطه بالتشيع برباط أوثق : وتلاميذه الأقربون أمثال الشهرزورى ، أو من جاءوا بعده ، أمثال ملاصدرا (١٠٥٠ = ١٦٤٠) شيعيون بقدر ما هم اشراقيون . ولكننا نستطيع أن نقرر أن السهروردي لم يكن داعية من دعاة التشيع ، ولا نعرف عنه أنه تحزب للمذهب الإسماعيلي بخاصة : وهو في حقيقته

(١) السهروردي ، حكمة الاشراق ، ص ١٩ .

(٢) Max Horten, Die Philosophie des Islam, Munschen, 1924, p. 125.

مفكر طليق التقى في تفكيره مع حكماء مختلفين ، واقرب من مذاهب متعددة .

* * *

٣ - أولع السهروردي (١) منذ شبابه الباكر بالدراسات الفلسفية ، ووجد منها مادة غزيرة فيما وضعه مشاعو العرب : وبخاصة ابن سينا . قرأ هذه المادة وأفاد منها وتعلمد لبعض شيونها . ثم أخذ يخرج بدوره سلسلة متصلة من الكتب والرسائل ، والتزم فيها كلها تقريبا التقسيم الثلاثي التقليدي للعلوم الفلسفية من منطق ، وطبيعيات ، وميتافزيقا . ففى المنطق يعنى بنظريتي القول والبرهان ، دون أن يهمل منطق الألفاظ والتضايأ أو باب المغالطات : وفى الطبيعيات يعالج المادة والجسم ، الصورة والهوى ، الزمان والحركة : ويعد علم النفس جزءا من الطبيعيات على نحو ما صنع المشاعون العرب ، ويفرق بين النفس والبدن ، وبين الإدراك الحسى والإدراك العقلى ، ويقف طويلا عند النفس الناطقة ومشكلة الخلاص التى هى هدفه الأسمى . وفى الميتافزيقا يفصل القول فى مشكلة الواحد والمتعدد ، ونظريتي للصدور والعقول العشرة . ودرج على أن يختم مؤلفاته بحديث عن النبوة والأحلام والتناسخ : وليس له فى كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاعو العرب ، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة ، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة : ويمكن فى اختصار أن يرد جل ماورد على لسانه من بحث فلسفى إلى أصول مشائية ، أو بعبارة أدق إلى أصول سينية . وقد حاول هنا بعض شراحه ، وبخاصة ملا صلوا :

والواقع أن الفلسفة عنده أقرب إلى الوسيلة منها إلى الغاية ، وإن تكن وسيلة ضرورية ولازمة . ذلك لأنه متصوف قبل أن يكون

(١) السهروردي - ميكل نور : القاهرة ١٢٢٥ هـ ، ص ٢٥ .

فيلسوفاً ، وقد انتهى من فأسفته إلى حكمة الإشراق التي تعبر عن مذهبه الحقيقي . وقد تفلسف غيره من متصوفي الإسلام ، ولكن أحداً منهم لم يربط الفلسفة بالتصوف مثل ما فعل . وحكمة الإشراق التي يعينها هي حكمة الفيض والنور ، حكمة الكشف والتجلي ، وتتميز بأمور ثلاثة متصلة ومتكاملة ، وإن غاب بعضها عن البال أحياناً . وهي أنها أولاً تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة ، فهو أصل كل شيء ولا كشف ولا وصول بلونه (١) . وتواخى ثانياً بين الروحانيين جميعاً شرقيين كانوا أو غربيين ، ولعل السهروردي بين مفكري الإسلام في مقدمة من لفتوا النظر في عناية إلى الفكر الشرقي القديم ، وحاولوا أن يبرزوه في بحثهم ودرسهم . وتعود هذه الحكمة أخيراً على الإشراق والاتصال بعالم انوار ، وذلك هو الخلاص والسعادة التي ليست وراءها سعادة . والمذهب الإشراقي على هذا النحو إنتاج سهروردي خالص ، تأثر فيه صاحبه بمؤثرات مختلفة ، وأخذ عن فلاسفة وصوفية سابقين ، ولكنه في صورته الكاملة من صنعه وحده . ومن الخلط أن نتحدث عن إشراقية لدى الكندي (٢٥٩ = ٨٧٣) في المشرق مثلاً أو لدى ابن مسرة (٣١٩ = ٩٣١) في المغرب ، وبرغم اعتداد السهروردي بالبسطامي ، أو بالحلاج (٣٠٩ = ٦٢٢) ، فإن تصوفه يختلف عن تصوفهم . إنه في أساسه تصوف نظري عميق ، وليس للعمل فيه نصيب ملحوظ ، ولذا لم يصادف نجاحاً إلا لدى العقلانيين وكبار المفكرين ، ولا نكاد نجد طريقة سهروردية على غرار الطرق الصوفية الأخرى ، لها شاراتها وذكرها وأدعيتها ، وإن ادعاهما فريق في كربلاء حامت حوله شكوك كثيرة .

ويقرب تصوف السهروردي كل القرب من تصوف الفارابي

(١) لعل فكرة النور هذه هي التي ربطت السهروردي بالزرادشتية . ولكن لها أصلاً في الإسلام ، « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » (سورة النور / ٣٥) . وللغزالي كتاب مشكاة الانوار ، وهو صورة من صور التصوف العالي ، وقد وقف عليه السهروردي فيما نرجح .

(٣٣٩ = ٩٥٠) وابن سينا ، وقد أدلينا برأينا في هذا منذ زمن «
 وقررنا أن تصوف الأخيرين نظري ، يقوم قبل كل شيء على البحث
 والدراسة ، فبالعلم والعلم وحده تقريبا نصل إلى السعادة . أما العمل ففي
 المرتبة الثانية ، على عكس ما ذهب إليه المتصوفة العمليون الذين
 يرون أن التنشف والحرمان وتعذيب الجسم هي الوسيلة الناجعة للوصول
 إلى الله . وهو أيضا تصوف يقنع بمجرد الاتصال بالعالم العلوي ،
 ولا يطمح في وحدة أو حلول . ومتى تمت نفس الإنسان ، وازداد
 نظره وتأمله ، ورقى عقله استطاع أن يتصل بالعقل الفعال ، على
 أن هذا الرقي لا يتم إلا بمدد عاوي وعون سماوي (١) . والتصوف
 عندهما أخيرا في قمة الفلسفة ، استطاعا أن يدجها في تصنيف
 العلوم الفلسفية . وقد عبر عن ذلك ابن سينا بأصدق تعبير في
 كتاب الإشارات ، الذي عرض فيه للعلوم الفلسفية الكبرى ، فعالج
 المنطق ، والطبيعات والإلهيات ، ووقف الجزء الأخير على التصوف ،
 وهو من خير ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب (٢) .

ولا يكاد يختلف تصوف السهروردي عن هذا كثيرا ، فهو - كما
 قدمنا - تصوف نظري ، يقوم على كشف وفيض مصدرهما النور كما
 يقول ، أو العقل الفعال كما قال ابن سينا ، وهذا خلاف في التسمية
 والحقيقة المسماة واحدة . ولعل السهروردي يعول على الفيض أكثر من
 تعويله على النظر والتأمل ، والإشراق عنده كشف وتجل من أعلى ،
 لا مجرد صعود وترق من أسفل ، وتلك فروق جزئية ، وهدف
 الشيخين معا واحد ، وهو الاتصال بالعالم العلوي . وربما ورد على
 لسان السهروردي ما يؤذن بالاتحاد ، ولكن هنا ضرب من التصوير
 الرمزي ، وهو بفكرة الاتصال ألصق (٣) . والفرق الجوهرى بينه

(١) Madkour, La Place d'Al-Fârâbî, Paris, 1935, pp. 196-200.

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ليدن ١٨١٢ ، ص ١٧٦ - ٢٢٢ .

(٣) السهروردي ، هياكل النور، القاهرة ١٩٥٧ ، الهيكل السابع، ص ٨٥ - ٨٨ .

حين ابن سينا يتلخص في أن التصوف عنده هو كل العلم وكل الفلسفة في حين أنه عند الشيخ الرئيس ليس إلا مجرد باب من أبوابها .

ولعل هذا هو الذي دفع من قديم إلى ربط ما سماه ابن سينا « الفلسفة المشرقية » أو « الحكمة المشرقية » بالمذهب الإشراقي ، ونعتقد أنا فصلنا في هذا أيضا من قبل . ولاحظنا أولا أنه من الناحية اللفظية البحتة يختلف مدلول « المشرق » عن مدلول « الإشراق » (١) ، وإن استعمل السهروردي أحيانا لفظ المشرق للدلالة على الإشراق اعتمادا على أنه مصدر الضوء والنور ، وهذا استعمال خاص . وتساءلنا ثانيا هل أبقى الزمن على كتاب لابن سينا اسمه « الفلسفة المشرقية » ؟ ووجدنا أن هناك عدة مخطوطات تحمل هذا الاسم ، وتلور حول المنطق ، والطبيعة ، والرياضة ، والإلهيات ، وتحمل كلها راية مشائية ملحوظة (٢) . وكتاب منطق المشرقيين الذي لم يكتمل يؤذن بأنه يرمى إلى معالجة مواد الفلسفة الأربعة هذه ، وإن لم يصلنا منها إلا أجزاء من المنطق ، ويصرح ابن سينا في مقدمته أنه مستمسك بأرسطو ومعجب بآرائه ، وأنه انحاز إلى المشائين وتعصب لهم ، لأنهم أولى فرق السلف بالتعصب (٣) . وكتاب الإشارات ، ومن اليسير ضمه إلى شعبة الفلسفة المشرقية ، لم يقطع هو الآخر صلته بأرسطو ولا بالمشائية .

فما المراد إذن من هذه التسمية : المشرقية ، والمشرقيون ؟ حاول الدكتور بدوي في تحقيق دقيق له حول كتاب آخر لابن سينا لم يصلنا منه إلا شذرات وهو كتاب الإنصاف ، أن يرد المشرقيين إلى مشائي بغداد الذين عارضوا المشائين الغربيين أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي ، ووقف ابن سينا بينهم موقف الإنصاف (٤) . ويظهر

(١) ابن سينا ، منطق الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢ .

(٣) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٢ - ٣ .

(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٤ .

أن السهروردي وقف على بقايا مسودة هذا الكتاب ، وعلق على بعض آراء الشيخ الرئيس فيه (١) . ويبدو من هذه البقايا أن ابن سينا يعارض المشرقين ؛ ويميل نحو المشائين الغربيين ، وبخاصة الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ، وهذا موقف ملحوظ في مؤلفاته الأخرى . فهل فلسفته المشرقية إعلان لهذا التأييد ونشر لهذه المعارضة ؟ ولم كانت مشرقية إذن ؟

والرأي عندنا أن ابن سينا «شأنى قبل كل شيء» ، في كتبه الكبرى كالشفاء أو في كتبه الصغرى كالإشارات ، إلا أن مشائيته امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية واضحة (٢) ، وهذا الامتزاج هو الذى أنكره عليه ابن رشد ، وشاء العودة إلى أرسطو وإلى المشائية الخالصة . وطبعى ألا يبدو لنا الامتزاج واضحا في الكتب الكبرى وضوحه في الكتب الصغرى ، وهو على كل حال ما يرتضيه ابن سينا ويطمئن إليه ، ويراه معبرا عن ميوله وآرائه ، وقد عرف به في الفكر المسيحي في القرون الوسطى ، وبخاصة لدى جماعة الفرنسيسكان . ولذلك سماه «الفلسفة المشرقية» التى «أورد فيها» كما يقول - الفلسفة على ما هى عليه في الطبع ، وعلى ما يوجبها الرأي الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب انشركاء في الصناعة ، ولا يبقى فيه من شق عصاهم ما يبقى في غيره (٣) . على أنه يحذر من أن يظن أنه اعتنق آراء متعارضة وأن كتبه الصغرى «الفلسفية المشرقية» بالذات تختلف عن فلسفة «الشفاء» . بل بالعكس يقرر أن في الشفاء «تلويحاً بما هو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر (٤)» .

* * *

(١) السهروردي ، المشارع والمطارحات ، في مجموعة الحكمة الإلهية ، استانبول ١٩٤٥ ، ص ٣٦٠ .

(٢) لابن سينا بوجه خاص عدة رسائل صغيرة تبدو فيها هذه النزعة الأفلاطونية واضحة ، كرسالة الطير ، ورسالة حى بن يقظان ، جامع البدائع ، القاهرة ١٩١٧ .

(٣) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٠ .

والآن في وسعنا أن نقرر أن السهروردي في مذهبه الإشراق قد
تأثر بابن سينا في البدء والنهاية ، بدأه بالدروس الفلسفي ، وانتهى به
إلى الفيض الصوفي ، وعد هنا الفيض هدفه الأسمى وغايته الكبرى
وأني مع ذلك إلا أن يقابل بينه وبين مشائية ابن سينا ، وأن يفصله
عنها ، وكأنه لم يقنع بما أخذت به من تصوف . وجدير بنا أن
نحترم هنا الفصل وأن نقف عنده ، ومن الخلط أن نتحدث عن
إشراقية لدى ابن سينا ، اللهم إلا أن أردنا بالإشراق مجرد الكشف
والتجلي ، وهو بهذا لا يقف عند ابن سينا وحده ، بل يمتد إلى
متصوفة آخرين شيعة وسنيين ، ولاندرى لماذا نحرص على أن نربط الشيخين
بجماعة الباطنية الهدامة ، وليس في قولهما ولا عملهما ما يؤذن بذلك
أو يعضده ؟ وهما معا مفكران إسلاميان كباران ، حاولا أن يوفقا
بين العقل والنقل ، وأن يسموا بالروح ، وأن يدعما فكرة الوحي
والإلهام التي قامت عليهما دعوة الاسلام .

الباب الثاني

آراؤه ومنهجه

الفصل
الرابع

تأملات حول إشراق السهروردي
بقلم: الأستاذ لويس جاردييه

يحاول الأستاذ لويس جارديه في هذا البحث أن يضع خطوطا تحدد معالم الديناميكية الباطنة لفكر السهروردي ، مع المقارنة - كلما أمكن - بينه وبين فكر ابن سينا .

ويبدأ بطرح هذا التساؤل : هل تنتمي حكمة السهروردي إلى الفلسفة أو إلى التصوف ؟ وهو يرى أن إشراق السهروردي يضع التصوف والفلسفة في علاقة خاصة لانجدها إلا عنده ، وهو يميز بين نوعين من الحكمة متقابلين : الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهاني وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة ، وهي حكمة المشائين ؛ والحكمة الذوقية التي هي ثمرة مذاق روحي ، هي حكمة يحياها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها ، وهي حكمة الإشراقيين . وليس ثمة تعارض حقيقي بين الحكمتين ، وإنما هو تعارض ظاهري لأن الإشراقي الحقيقي هو الذي يتقن الحكمة البحثية ، وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية .

ويعقد جارديه مقارنات بين آراء السهروردي وابن سينا حول المسائل التالية : الوجود الأول منبع كل نور - الضروري بذاته والممكن - النور والظلمة ، والواحد والكثير - العلية - النوع والشخص - النفس الإنسانية - نظرية المعرفة .

ويرى جارديه أن فكر حكيم الإشراق متنوع وغني ، وهو عرفان صوفي أكثر منه فلسفة ، وكتابات السهروردي دعوة إلى التجربة الحية ،

وهي علامات نورانية تنير الطريق ، وهذا هو مغزى الفلسفة العرفانية
عنده أو « حكمة الإشرق » . ويوضح كيف أن السهروردي عانى
يوما ما تجربة صوفية ، هي تجربة الشهود الذي كان بالنسبة له دخولا
إلى عالم الحقيقة الواحدة الصادقة ، وهي التجربة التي :بنتى عليها فلسفته
فى الأنوار وتميز بينها . ويؤكد جازديه فى بحثه أن هذا الشهود لا يمكن
نقضه كما لا يمكن إثباته . ولابد لفهم هذه التجربة من دراسة - عن
قرب - لمصادر السهروردي ، ونظرياته ، مع ضرورة التمييز بين التجربة
الصوفية ذاتها والتعبير عنها .

A TITRE D'APPROCHE :
QUELQUES REFLEXIONS SUR L'ISHRAQ DE SUHRAWARDI
ET SA PORTEE EXPERIENCIELLE
par LOUIS GARDET

Nous avons maintenant à notre disposition, grâce au persévérant labeur de M. Henry Corbin, les plus grands textes du shaykh al-ishraq. Tome I (publié à Istanbul en 1945) : les *Talwihat*, *Muqawamat*, *Mutarahat* ; tome II (Téhéran-Paris 1952) : trois écrits d'importance capitale, *I'tiqad al-hukama'*, *al-Ghurba al-gharbiyya*, et surtout l'indispensable *Hikmat al-ishraq* ; tome III enfin, en collaboration avec Sayyed Husayn Nasr (Téhéran-Paris 1970), intitulé «Oeuvres en persan» : s'y trouvent trois traités philosophico-mystiques (dont le deuxième est le texte persan des célèbres (*Hayakil al-nur*), et une série de *rasa'il* assez brèves, moins didactiques, où se mêlent innovations et récits symboliques, tous inspirés du *ta'wil* suhrawardien (1). Nous ne pouvons que nous réjouir de la promesse faite par M. Henry Corbin d'une future édition du texte arabe des *Hayakil* (accessible jusqu'ici en des publications non critiques), et à laquelle seraient joints les commentaires de Dawwani et de Ghiyath al-Din Shirazi (2).

Je voudrais essayer de dégager aujourd'hui, à partir de cet ensemble, non encore la «philosophie» (ou «théosophie») du shaykh synthétiquement prise, sa vue du monde et de l'homme en leurs rapports avec Dieu, — mais plus simplement quelques lignes d'horizon qui silhouettent le dynamisme interne de sa pensée. Quels sont les thèmes, les «philosophèmes» si l'on veut, qui dominent ? Quelle

-
1. Nous nous référerons à ces trois ouvrages sous la simple indication : I, II, III.
 2. Sans oublier un IV^e tome, également annoncé, sur la *Physique* de Suhrawardi (v. II, «Prolégomènes», p. 5).

est la raison de leur choix, et leur valeur propre, ou spéculative ou expérientielle ? Simples travaux d'approche au demeurant, et sans autre ambition que de faire entrevoir, même de loin, quelques unes des perspectives majeures de l'ishraq. Il ne sera pas sans intérêt, me semble-t-il, de signaler en cours de route certains points de comparaison possibles avec la pensée avicennienne, — et les distance-ments opérés à son égard. La très réelle influence d'Ibn Sina, en même temps qu'un refus d'en adopter la démarche proprement philosophique, est peut-être l'une des clefs qui introduiraient en cet «Orient des Lumières» célébré par les écrits suhrawardiens.

I

Les deux «Sagesses»

Disons tout de suite que nous ne reviendrons pas sur le débat engagé à propos du sens de *ishraq* et de *mashriq*. M. Corbin nous semble avoir fort bien dirimé la question : ces termes sont enrobés dans une aura symbolique, où «Orient» et «Illumination» restent étroitement liés (3). Il est donc parfaitement légitime de parler d'une «sagesse orientale-illuminative».

S'agit-il de philosophie ou de mystique ? Ce sont habituellement les historiens du *tasawwuf* qui mentionnent les œuvres et la doctrine de Suhrawardi, rendant ainsi hommage au critère d'expérience vécue, auquel il ne cesse de référer son lecteur. Et cependant, l'historien de la philosophie en terre d'Islam ne saurait sans dommage le passer sous silence...

Je dirais volontiers : l'ishraq met expérience mystique et philosophie dans un rapport d'intussusception qui n'appartient qu'à lui. Assez souvent, les traités de Suhrawardi débutent par des considéra-

3. Cf. I, «Prolégomènes», p. XXVII ss.; II, *id.*, pp. 22-25. — Ces remarques s'appliquent *mutatis mutandis* à la *hikma mashriqiyya* d'Ibn Sina. On connaît les successives mises au point à ce sujet. Voir : a) A. Nallino, *Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna?* ap. *Raccolta di Scritti editi e inediti*, VI, Roma 1948, pp. 224-226; b) A. Badawi, *Aristu 'ind al-'Arab*, Le Caire 1947, «Introduction», p. 14-31; c) A.M. Goichon, trad. franç. des *Isharat*, éd. Vrin, Paris 1951, «Introduction»; d) L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, éd. Vrin, Paris, 1951, pp. 25-27; e) H. Corbin, II, «Prolégomènes», p. 13-16.

tions philosophiques que l'on pourrait appeler «classiques», proches des traditions du péripatétisme arabo-persan. Non seulement les *Alwah 'imadi* («Tablettes à 'Imad al-Din»), mais la *Hikmat al-ishraq* elle-même, consacrent leurs premiers chapitres à des questions spéculatives de logique, de cosmologie, d'anthropologie. Et l'on pourrait, certes, à leur propos, cerner toute une «philosophie» où la toile de fond aristotélicienne est sans cesse corrigée ou agrémentée par des influences stoïciennes (ainsi en logique, au sujet de l'universel), et surtout platoniciennes ou plotiniennes. Ces dernières à leur tour (théorie de l'émanation, sphère des étoiles fixes et les dix sphères célestes, rôle illuminateur de l'Intellect séparé, etc.) semblent bien regrouper des éléments empruntés soit au moyen platonisme (à travers les commentateurs grecs ou arabes d'Aristote), soit à Plotin ou Proclus confondus avec le Stagirite, soit directement à Farabi et Ibn Sina, soit enfin à ces textes apocryphes attribués à Empédocle, Pythagore ou Hermès, et qui exercèrent une influence si large dans le monde musulman. Peut-être même, comme le suggère M. S. van den Bergh (4), certaines critiques adressées à Aristote, d'allure stoïcienne, sont-elles venues à travers le *'ilm al-kalam*.

Une recension analytique et exhaustive de ces données de base devra être entreprise un jour (5). Elle sera signifiante des sources multiples de Suhrawardi, et donc du riche milieu culturel qui fut sien. Il chercha, très jeune encore, à en opérer comme une synthèse récapitulative et souvent personnelle. Mais y voir les données majeures de sa propre pensée serait, me semble-t-il, un contresens. Après les premiers chapitres consacrés à ces exposés «classiques», chaque grand traité (ou presque) prend comme un second départ. Ainsi les *Hayakil al-nur* à partir du IV^e Temple ; et la *Hikmat al-ishraq* à partir de la II^e partie (6). Ce sont bien des thèmes philosophiques qui sont à nouveau exposés, avant tout en noétique et en métaphysique, mais selon un tout autre style de recherche, une toute autre démarche. Les Maîtres cités le seront cette fois selon un choix préférentiel, qui insiste sur la figure archétypale d'Hermès ou les «grands sages» de l'ancien Iran. Les Péripatéticiens» (*mashsha'yun*)

4. *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{ère} éd., art. Suhrawardi.

5. Signalons ici l'ouvrage récent de M. Abu Rayyan, *Usul al-Falsafa al-ishraqiyya*, Beyrouth 1969.

6. Respectivement : III, p. 92 et ss. (édition arabe courante, Le Caire 1335 H., p. 20 et ss); II, p. 106 et ss.

de Grèce ou d'Islam sont volontiers critiqués (7). Ce n'est plus en effet à un effort purement abstraitif qu'est sollicité le lecteur, mais à une expérience (intellectuelle) qui serait une métamorphose vécue. Tout ici est finalisé par l'*ishraq*, et exprimé selon un mode non plus directement rationnel, mais symbolico-mystique.

Il est remarquable que Suhrawardi soit resté fidèle aux exposés de ses premiers chapitres comme à une introduction nécessaire. Pour s'avancer vers l'«Orient des Lumières», le disciple doit d'abord s'être exercé aux problèmes classiques de logique et de cosmologie. Sous l'influx illuminateur de l'Intellect agent (séparé), c'est là comme une première et indispensable purification.

C'est ainsi que Suhrawardi distingue et, à première vue, oppose deux «sagesses», qui sont deux modes de recherche. Tout d'abord, celle qu'il désigne comme *al-hikma al-bahthiyya*, la sagesse par investigation théorique. Elle procède par analyse et synthèse, par raisonnement dialectique ou (et) syllogistique : c'est au sommet du discours, et par le discours même, qu'elle entend saisir la vérité. C'est la voie des *mashsha'yun*. Mais il est une autre sagesse, *al-hikma al-dhawqiyya*, la sagesse qui se «goûte», fruition des saveurs spirituelles, tout enflammée d'un désir d'absolu, d'une union possessive de l'absolu. Elle est celle des *ishraqiyyun* (8). Elle se vit plus qu'elle ne s'exprime ; ou plutôt : quand elle s'exprime, c'est non point par enseignement didactique, mais pour inciter à l'expérience celui qui déjà en a soif. Elle ouvre ainsi la voie vers les «réalités» (*haqa'iq*) que masque le flux du contingent ; mais il lui faut pour cela se revêtir de la splendeur des symboles.

Or, ce n'est qu'en apparence que ces deux sagesses s'opposent. L'authentique *ishraqi*, celui auquel Suhrawardi entend adresser son message, c'est celui qui a su maîtriser «la sagesse d'investigations», et a pu, grâce à cette maîtrise même, pénétrer le mystère de la sagesse *dhawqiyya*. Ce qui est reproché aux «péripatéticiens», ce n'est pas leur recherche abstractive, mais d'en avoir fait le sommet de toute connaissance humaine. En conséquence : la « philosophie », pour notre *shaykh*, n'aura pas tant pour but la saisie objective (et désintéressée) de ce qui est ; sa fonction essentielle sera de préparer à une expérience qui tend à un au-delà du contingent. Elle garde bien,

7. Les *falasifa*, avant tout Ibn Sina, sont appelés des péripatéticiens «récents», *muta'akhhirun*, e.g. *Alwah 'imadi*, III, p. 148.

8. Voir remarques de H. Corbin, III, «Prolégomènes», p. 133.

certes, cette valeur (subjective) préparatoire. Mais dès lors, l'expérience d'absolu recherchée ne se trouvera-t-elle pas comme infléchie par tel ou tel philosophème considéré comme indubitable? — et indubitable non point parce que «prouvé», mais dans la mesure même, et la mesure seule, où s'y rejoignent l'abstraction du philosophe et le symbole du mystique?

II

De quelques « philosophèmes » (Suhrawardi et Ibn Sina)

Voici, pour illustrer ces propos, quelques données suhrawardiennes, — mises en regard des solutions systématiquement élaborées par Ibn Sina.

1. L'Être premier, Lumière sur-essentielle, et source de toute lumière, Suhrawardi aime à l'appeler *Khurra*, du Nom sacré dont usait la Perse antique. Mais Il est bien, chez lui comme chez Avicenne, à la fois suprême Intellection et suprême Amour (et c'est par le même terme *'ishq* que l'Amour est désigné). Faut-il dire que le *shaykh al-ishraq* insistera, plus que son devancier, sur cet Amour qui attire tout à Lui? (9). Nous ne devons pas oublier la double triade avicennienne qui appelle Dieu à la fois *'Aql*, *'Aqil*, *Ma'qul*, et *'Ishq*, *'Ashiq*, *Ma'shuq*. La comparaison de certains textes suhrawardiens, par exemple l'Épître des Hautes Tours (10), et de la *Risala fi l-'ishq* d'Ibn Sina (11) serait ici éclairante.

Lumineux par soi, le *Khurra* ne peut pas ne pas irradier la lumière, et donc se diffuser et diffuser l'être. C'est ainsi qu'Il est Créateur de toute éternité. Comme chez les *falasifa*, et pour des raisons très voisines, encore que différemment exprimées, le monde ne peut pas ne pas être éternel (12).

2. Tout comme Ibn Sina encore, Suhrawardi revient maintes fois sur la distinction entre l'Être nécessaire par soi, et l'être «con-

9. Voir entre autres la *Risala fi haqiqat al-'ishq*, III, 268-291.

10. *Risalat al-abraj* (encore intitulée : *Kalimat dhawqiyya*), texte arabe, III, pp. 462-471.

11. Texte édité (avec traduction française glosée) par A.F. Mehren, ap. *Traité mystiques d'Avicenne*, éd. Brill, Leyde, 1894.

12. E.g. *Hayakil al-nur*, III, pp. 97-98 (texte arabe, pp. 29-30); également *Alwah 'imadi*, III, p. 134 et ss.

tingent», nécessaire *ab alio* dans l'ordre de l'existence, et qui n'est que potentialité dans l'ordre de l'essence. Mais c'est par le double symbole de la lumière et de l'obscurité que sera signifié ce rapport entre acte et puissance (13). Deux remarques :

a) pour Suhrawardi, le «symbole» devient ici la seule expression authentique de la réalité. A ses yeux, «nécessaire par soi» et «nécessaire par autrui», acte et puissance, ne sont encore que des explications, valables sans doute, mais qui n'atteignent cette réalité que du dehors et discursivement. Elles ne prennent leur sens plénier qu'en référence à la Lumière absolue, et à sa dégradation dans et par le processus même qui l'irradie ;

b) il ne s'agit aucunement en cela d'un « dualisme » qui recevrait son inspiration de l'ancien mazdéisme ou du plus récent manichéisme. Le contingent n'est pas le lieu de rencontre de deux principes antagonistes, quand bien même le Principe lumineux serait premier par rapport au Principe des ténèbres. L'émanation des êtres se produit toujours (comme chez Farabi et Ibn Sina) selon l'adage plotinien que «de l'Un ne peut sortir que l'un» (14) ; mais la Lumière est diffusive de soi ; à mesure qu'elle s'éloigne de la Source, c'est sa diffusivité même qui crée l'apparence des ténèbres, le monde du *barzakh* (15), «entre-deux» où les corps obscurs font écran. C'est en s'irradiant que la Lumière s'obscurcit en apparence sensible. Elle reste lumière cependant, et une tradition imamite définit le *barzakh* comme *nur zulami*, «lumière obscure» (16).

3. Le problème central de l'un et du multiple sera résolu par Suhrawardi et par Ibn Sina selon deux voies à la fois très consonantes, philosophiquement parlant, mais différentes quant à leur dynamisme interne. Suhrawardi semble bien avoir adopté la dialectique descendante des triades d'Intellects séparés, Ames et Corps célestes (17). Il parle lui aussi des dix sphères mais hésite à considérer ce

13. E.g. Hayakil, III, p. 94.

14. Principe affirmé et réaffirmé, ainsi *Alwah*, III, p. 148, etc .

15. Le thème revient souvent; voir spécialement *Hikmat al-ishraq*, II, pp. 129-131, le chapitre sur *Ahkam al-Barzakh*.

16. Cf. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallaj*, 1ère éd., Paris 1922, p. 482.

17. Au contraire de Farabi (et plus tard d'Ibn Rushd), mais dans la ligne de Kindi et d'Ibn Sina, Suhrawardi maintient (avec, à l'appui, un *ta'wil* de textes coraniques) l'existence des Ames cé-

nombre comme limitatif (18). — Les met-il, autant qu'Ibn Sina, en relation avec les Anges ? Nous avons dit naguère que chaque Intelligence, Ame céleste et Corps céleste doit moins s'entendre, chez Ibn Sina, comme un Ange (personnalisé) au sens de la tradition musulmane, que comme autant de sphères d'existences angéliques (19). Cela se vérifie plus encore chez Suhrawardi, et selon une multiplicité, je dirais presque une luxuriante multiplicité d'existences angéliques, inconnue du climat de pensée avicennien. L'angélologie devient une transposition de l'indéfini chatoiement de lumières illuminantes et créatrices qui est la nature même des choses. Mais il est remarquable qu'à l'intérieur de chaque sphère d'existence angélique, chaque Ange, ou, si l'on préfère, chaque irradiation lumineuse, soit personnalisé. Et là s'opère la jonction de la triple influence reçue, de la Grèce, de l'ancien Iran et des traditions musulmanes.

4. Quand Suhrawardi, abandonnant la logique déductive des *mashsha'yun*, reprend en un second départ le schéma intuitif de sa vue du monde, cette angélologie accompagne fidèlement les lignes multiples et entrecroisées de la diffusivité des lumières. Donnons-en un bref aperçu, en référence aux analyses pertinentes de M. Corbin (20) :

La causalité ('illa) sera la procession des «Lumières dominatrices (qahira) primordiales», monde des principes suprêmes ou des «Mères» (*ummahat*), (21) en continuelle irradiation créatrice, selon

lestes. Ainsi : *Partaw-Nameh* («Livre du Rayon de Lumière»), chap. VII, ap. III, p. 46-55; *Hayakil al-nur*, texte arabe, p. 27-28; *Yazdan sanakht* («De la connaissance de Dieu»), III, 430-431, etc. — Les triades sont mises en regard des «trois mondes» bien connus de la tradition sufie : *Jabarut* ou *Malakut* supérieur (monde des Intellects), *Malakut* (monde des Ames), *Mulk* (monde des corps), cf. H. Corbin, III, «Prolégomènes», p. 18.

18. Quand il reprend et résume les thèses des «Péripatéticiens», il maintient le chiffre de dix (réf. très nombreuses); quand il se réfère à son expérience d'*ishraqi*, il évoque une multiplicité bien plus grande (ainsi *Partaw-Nameh*, III, p. 55, qui semble renvoyer à *Hikmat al-ishraq*).

19. Cf. Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 115-118.

20. Voir le texte du chap. III de la *Hikmat al-ishraq*, II, p. 177 et ss.; et le commentaire de H. Corbin, II, «Prolégomènes», pp. 43-47.

21. *Hikmat al-ishraq*, II, p. 179.

la hiérarchie descendante de la *tabaqat al-tul*, «*Ordre longitudinal*», traduit M. Corbin. En tant qu'elles sont «*dominatrices*» (ou «*victo-riales*») et de par leur activité contemplative, émane des «*Mères*», à chaque degré d'être-lumière, l'«*Ordre latitudinal*», *tabaqat al-'ard*. On doit noter ici que la référence (le symbole) *al-tul wa l-'ard*, bien connue en *tasawwuf*, se retrouvait déjà chez Hallaj (22). Mais c'est selon la vue émanatiste qui lui est propre que Suhrawardi la réassume.

En effet, si l'«*Ordre longitudinal*» est dominé par le «*monde des Mères*», l'«*Ordre latitudinal*», lui, est le monde des Archétypes, «*Seigneurs des espèces*». Archétypes, car chaque «*espèce*» est comme l'image-reflet (*sanam*), le talisman invocateur (*tilasma*) de la Lumière qui la gouverne. Suhrawardi lui-même en appelle à Platon, donc au monde des suprêmes Intelligibles, mais Intelligibles qui ont rang d'Archanges, providents de par leur communication de lumières. Ce n'est pas directement que les «*Seigneurs des espèces*» (espèces célestes ou espèces sensibles) gouvernent leurs images-reflets : c'est par l'intermédiaires des «*Lumières régentes*» (*anwar mudabbira*) qui émanent d'eux. Et la fonction des *mudabbirat* est, à peu de chose près, celle des Ames célestes avicenniennes, gouvernant les sphères célestes, les espèces et chaque âme humaine individuelle.

Quand les Anges du «*monde des Mères*» se saisissent non plus dans leur puissance dominatrice, mais dans leur potentialité d'être émanés et leur élan d'amour-désir (*'ishq*) vers la Source émanatrice (23), émanent d'eux d'abord le «*Ciel des Fixes*», limite entre le monde pur des Lumières et l'obscurité du *barzakh*, puis les Corps célestes, formés d'une matière subtile et intelligible, dégradation de la Lumière originelle. — Se profile ici cette notion de matière première intelligible, venue sans doute du pseudo Empédocle, et que nous rencontrerons en toute gnose isma'ïlienne, des *Ikhwan al-Safa* à Nasir-i Khusraw, aussi bien qu'en Ibn Masarra. Mais au contraire de ce dernier, ou même d'un Nasir-i Khusraw, elle ne saurait chez Suhrawardi se concevoir hors du mutuel «*désir*» qui la lie à la forme-lumière.

22. Cf. Louis Massignon, *op. cit.*, pp. 463 et 702. Notons que le *muqabal tul/'ard* prend chez Hallaj un sens fort différent, que L. Massignon rapproche de l'hylémorphisme.

23. Nous retrouvons le principe de l'émanation avicennienne.

Sous le voile des symboles, c'est donc bien l'essentiel des triades avicenniennes qui est rejoint. Mais voici que de multiples emprunts, tantôt aux grands mythes iraniens, tantôt à des traditions musulmanes transcrites selon «leur sens caché», à la fois personnalisent les abstractions du philosophe et atténuent jusqu'à les confondre leur spécificité dans le degré des êtres. Le Premier émané, qu'Ibn Sina avait appelé 'aql al-kull, sera pour Suhrawardi «l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne» (24). Le Seigneur de l'espèce humaine est le «Père sacro-saint» ; et il est tout ensemble l'Intellect agent unique et l'Esprit de sainteté (*ruh al-quds*) (25). Le soleil illuminateur corporel devient le symbole du Très Haut, il est appelé «Père» lui aussi, et désigné par le terme persan de *hurakhsh* (26). Les commentateurs ont discuté des rapports entre l'Ange Bahman et le «Père sacro-saint» dans l'illumination reçue par les âmes les plus pures, celles des saints et des prophètes. Or, le problème déjà se retrouve en avicennisme quand il s'agit de préciser les rôles respectifs exercés à l'égard des «âmes saintes» par le 'aql al-kull, le 'aql fa'al, le 'aql kullî (27). Chez Suhrawardi, les distinctions tendent à s'abolir dans l'unique et primordial mouvement de remontée aux sources des Lumières.

5. Aussi bien, la différence entre «espèce» et «individu» va-t-elle s'atténuer elle aussi. L'individuation ne dépend plus, comme chez Ibn Sina, de la matière quantifiée déterminée (28). Spécification et individuation sont liées à l'intensité, plus ou moins radiante, des lumières. Il ne s'agit plus seulement d'une nature (*tabi'a*) comme telle. Aucune nature n'est enfermée en ses arêtes individuanes. Une substance sera d'autant plus elle-même qu'elle tentera de s'élever du *barzakh*, et le retour ascensionnel vers la Source suprêmement lumineuse introduit, d'étapes en étapes, aux degrés d'être supérieurs.

6. L'âme humaine, en conséquence, n'est pas forme substantielle du corps, même au sens large où l'entend Ibn Sina (qui fait du

24. H. Corbin, II, «Prolégomène», p. 46.

25. *Hayakil al-nur*, arabe, p. 28 ; person III, pp. 96-97 .

26. *Id.* (arabe), p. 39 (Vo « Temple »).

27. Cf. L. Gardet, *op. cit.*, p. 115-116.

28. Voir par exemple *Isharat*, éd. Forget, Brill, Leyde 1892, p. 98.— On sait qu'Ibn Rushd corrigera la thèse de son prédécesseur par «matière quantifiée indéterminée».

corps l'«instrument» de l'âme) (29). Elle est l'image-reflet de la «Lumière régente», Ange-Ame céleste qui la gouverne. Par là, elle appartient de soi au monde intelligible de la *malakut*, et la relation qui l'unit au corps n'est qu'accidentelle. Séparée du corps, elle subsistera donc en raison même de la subsistence de sa Lumière régente. Au contraire de Farabi, et tout autant qu'Ibn Sina (mais avec d'autres connotations), Suhrawardi affirme la vie personnelle de l'âme humaine après la mort. Dans le traité persan de la «Connaissance de Dieu» (*Yazdan shanakht* (30)), il décrit le sort des âmes dans l'Au-delà selon les schèmes mêmes proposés par Ibn Sina à la fin du *Shifa* et de la *Najat*, et complétés par diverses remarques des «Gloses» sur la pseudo-Théologie d'Aristote (31).

Cette vie future de l'âme purifiée est un «retour» (*ma'ad*) au monde des Intelligibles, diraient les *falasifa*, aux mondes des Lumières regentes des Anges Archétypes, des Lumières victorales, selon Suhrawardi. Elle commence, elle peut commencer dès ici-bas, quand à la «sagesse d'investigation» succède la sagesse intuitive et unitive de l'*ishraq*. Image-reflet, empreinte «théurgique» de la lumière dont elle émane et qui la gouverne, l'âme humaine, purifiée de son attachement au *barzakh*, s'unit par union d'identité ontologique à l'objet de sa saisie. C'est certainement l'une des thèses centrales de Suhrawardi que l'affirmation, dans l'acte de connaissance purifiée, de cette identité ontologique du connaissant et du connu (32) : retrouvant, par delà Ibn Sina, la noétique farabienne. Pour Ibn Sina, nous le savons (33), l'esprit en acte de connaître ne devient pas ontologi-

29. Bien que Suhrawardi reconnaisse une possible relation de principe du corps à l'âme, cf. *Hayakil*, texte arabe, p. 24 (IIIe «Temple»), texte persan, III, p. 94.

30. Cf. III, pp. 441-443. — L'attribution de ce traité à Suhrawardi fut parfois mise en doute. A la suite de S.H. Nasr, M. Corbin se prononce pour son authenticité (III, «Prolégomène», p. 14).

31. *Shifa'*, *Ilahiyyat*, Le Caire 1380/1960, p. 423-432; *Najat*, 2^e éd., Le Caire 1357/1938, pp. 292-298; *Sharh Kitab Uthulujiya*, ap. *Aristu 'ind al-'Arab* (éd. A. Badawi), c.g. pp. 42-43, 47-48, 53. Joindre à ces références *Isharat*, p. 196, et le traité «ésotérique» *al-Risala al-adhawiyya*, (éd. S. Dunya, Le Caire 1949), qui présente la résurrection des corps comme un symbole à l'usage des simples (c.g. p. 53).

32. *Ainsi Talwihat*, I, pp. 70-74.

33. Voir discussion du problème et références ap. L. Gardet, *op. cit.*, pp. 155-157.

quement son objet : il est le «lieu» (*mahall*) où l'Intellect agent déverse l'intelligible ; et, quand il s'agit des âmes saintes, il est le miroir (*mir'at*) sans tache ni souillure où la lumière des Intellects séparés se reflète. Peut-être est-ce le souci de maintenir l'individuation de l'âme après la mort qui conduisit Avicenne à se séparer sur ce point de Farabi. Suhrawardi, lui, affirmera et la survie individuelle et l'identité ontologique.

7. On peut se demander si ce n'est pas cette «théorie de la connaissance» qui donne en quelque sorte la clef de toute la démarche du *shaykh al-ishraq*. Car une telle identité, à ses yeux, n'est autre que l'expérience réalisatrice de la Lumière substantielle qui, en degrés successifs, est la «réalité» (*haqiqa*) secrète, le constitutif même de toute existence.

Bien plus : tous les «philosophèmes» sur lesquels il revient de traité en traité, tous les symboles et «mythes privilégiés» qu'il emprunte à l'ancien Iran, aux sages de la Grèce, aux traditions islamiques, ne sont-ils pas en définitive pour lui comme la projection, dans le monde du discours et de l'imagination transcendantale, de la saisie par voie d'immanence d'un pur exister, dépouillé de toute limite de temps et d'espace ? — Dans un tout autre climat culturel, sous l'irradiation et le symbole de la Lumière sur-lumineuse du *Khurra* iranien, nous serions très proches ici de «la trace de l'Un qui est en nous» de Plotin, ou du «Soi absolu» des grandes *Upanishad*. Expérience mystique sans doute, puisque fruitive d'un absolu, celui-là même de l'exister substantiel au secret des âmes. Et ce fut peut-être le drame de Suhraâardi, enivré de la «robe de puissance et de majesté» des Lumières de l'extase, d'y vouloir réduire toute valeur transcendante de foi et de révélation.

III

«Les hautes salles de la Lumière

(*ghurfat al-nur*)

Nous arrêterons là notre recherche des philosophèmes suhrawardiens. Bien d'autres exemples pourraient être proposés. La pensée du maître de l'*ishraq* est complexe et riche. Elle est gnose plus que philosophie, c'est-à-dire lecture symbolique et mythique d'une réalité vécue, qui est à elle-même sa propre norme.

Sans cesse Suhrawardi, et ses deux grands commentateurs à sa suite, y reviennent : ses écrits ne sont pas un enseignement didacti-

que. Ils sont, ils veulent être un «appel» à une expérience vécue, déjà peut-être un jalonnement sur la route. Les développements — faut-il dire les prosopopées — sur les hiérarchies des Lumières angéliques et le processus de leur émanation, ne se réfutent ni ne se prouvent : ils demandent à être saisis dans une vision intuitive, dont ils sont comme l'image approchée. Pour Suhrawadi, le but réel de ses écrits est d'être des repères lumineux, éclairant la voie. Tel est sans doute le sens de l'ésotérisme dont il entoura le texte décisif de la *Hikmat al-ishraq*. On sait qu'il prit la peine de le transcrire en langage chiffré. Il le réserve à ceux qui ne se contenteront pas de le lire, ni même de l'étudier, mais qui, en le lisant, «se mettront en route». Car ce traité ne doit être remis qu'au mystique qui, après avoir acquis et dominé la philosophie des «péripatéticiens», se sent enflammé d'amour pour la Lumière originelle (34). Sans doute ne pourra-t-il en comprendre par lui-même le vrai message. Qu'il s'adresse donc au «mainteneur du Livre» (*qa'im al-kitab*) pour en recevoir aide et directive (35).

Et pour y inciter son lecteur, Suhrawardi n'hésite pas à révéler, en confidence, ce que fut sa propre démarche (36). Tant qu'il restait dans la voie de la réflexion discursive, il fut péripatéticien. Mais un jour vint où il vit, en rapt d'extase (*khatfa*), le monde des pures Lumières dont toutes choses existantes ne sont qu'image et reflets. A qui douterait de la valeur de son témoignage, il conseille la pratique des «exercices spirituels» (*riyadat*), et de se mettre à l'école des «maîtres de la vision» (*ashab al-mushahada*) (37). Peut-être le chercheur sincère verra-t-il alors, dans un ravissement analogue à celui du Maître, ces Anges-Lumières qui régissent les âmes. Et c'est sous le haut patronage d'Hermès, de Platon, de Zarathustra (*Zaradusht*), du «roi fidèle Kay Khusraw, et de «tous les sages de la Perse», qu'il se plaît à situer cette vision illuminative.

Nous saisissons ici le mode de procéder de Suhrawardi quand il entreprend d'exposer le thème de l'*ishraq*. Tout est centré sur une expérience personnelle de vision, qui est pour lui l'entrée dans le

34. *Hikmat al-ishraq*, II, p. 258.

35. *Id.*, e.g., pp. 244, 258, etc.

36. *Id.*, pp. 156-158.

37. *Id.*, p. 156. — Fréquentes sont ces allusions aux exercices spirituels, oraisons, oratoires, etc. Ainsi à la fin de l'*Uqud al-hukama'*, II, pp. 280-281.

monde de la seule vraie Réalité, indûment voilé par l'obscur frange du barzakh. Expérience personnelle sans doute, mais que peut revivre pour son compte toute âme de l'«espèce humaine». L'expression qu'on en peut donner sera donc une description apporchée, non point une déduction analytique. Mais pour décrire l'ineffable, seule peuvent convenir des symboles et images, qui ne «prouvent» pas, rationnellement parlant, mais suggèrent et attirent. — Par ces mots de «symboles et images», je n'entends pas seulement évoquer les récits d'initiation et paraboles au revêtement directement poétique : récit de l'Oiseau, les «ailes de Gabriel», le Simurgh, les «Hautes Tours», etc. Symboles aussi, en définitive, sont les hiérarchies angéliques, leurs mutuels rapports en longueur et largeur, leurs irradiations de Lumières victoriales ou régentes, et les noms mêmes qui les désignent, plus d'une fois empruntés aux antiques richesses de l'Iran.

Ce à quoi Suhrawardi entend solliciter son lecteur, c'est à vivre la vision extatique lumineuse que lui-même a vécue. Ce n'est qu'après une retraite de 40 jours, dit-il (38), que doit commencer la lecture savoureuse et méditée de la *Hikmat al-ishraq*. Il a laissé par ailleurs un recueil de *waridat wa taqdisat*, sortes d'hymes et de psaumes, de «Livre d'heures» propose M. Corbin (39). Or, deux *warida* scandent l'élan extatique qui traverse les dernières pages de la *Hikmat al-ishraq* :

Ceux qui sont en route (40) et frappent au portail
des hautes salles de la Lumière,
en toute droiture et fermeté de cœur,
Voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu,
les attirant vers l'Orient des Lumières (41).

Et dans une page très dense est directement décrite la progres-

38. *Hikmat al-ishraq*, II, p. 258.

39. III, «Prolégomènes», p. 13.

40. Je me suis permis de me séparer légèrement ici de M. H. Corbin qui traduit *sa'irin* par «errants»; traduction certainement plus élégante, mais qui me semble rendre insuffisamment l'idée de «voyage» (vers un but) de la racine.

41. Texte ap. II, pp. 244-245; trad. H. Corbin, II, «Prolégomène», p. 56.

sion de l'expérience (42). Shuhrawardi, avec un grand luxe d'analyse, y distingue 15 venues successives et progressives de la Lumière (43) : selon sa modalité, ses effets, et les phénomènes auditifs ou olfactifs qui l'accompagnent. Nous avons ainsi comme le schéma volontairement non explicite des arcanes où s'inscrit une expérience de déprise du moi contingent, — vers les sources de son être et de l'être. Peut-être la foi monothéiste de Suhrawardi — qu'il ne remet jamais en question — permettrait-elle d'ajouter, sinon dans la trame même de l'expérience, du moins en son élan délibéré : vers la Source de l'Être. Suhrawardi, disait Louis Massignon en un raccourci sommaire, est « le dernier des sufis non monistes » (44) : entendant souligner la transcendance maintenue, non des valeurs de foi comme telles, mais de la Source originelle de toute chose.

Je le répète : la vision suhrawardienne du monde des Lumières ne se réfute ni ne se prouve. Et pour en mieux pénétrer la portée, un double travail, me semble-t-il, devrait se poursuivre :

1) Etudier de très près, en ses sources et sa systématisation, la représentation discursive qui en est proposée : sans oublier cependant que cette vision n'est jamais une recherche de vérité par intuition abstractive (donc judicative), qu'elle ne se mesure pas à ce qu'est, à ce qu'est la trame ontologique des choses, mais qu'elle se mesure à l'authenticité de l'expérience subjectivement vécue;

2) Distinguer, autant que possible, l'expérience comme telle de sa représentation; et l'étudier en elle-même. Il est certains élans des *varidat*, ou des récits symboliques et plus encore cette venue progressive des 15 lumières dont nous parlions tout-à-l'heure, qui mériteraient d'être lus et médités de près. Et sans doute conviendrait-il d'y joindre, en schèmes comparatifs, certains apports d'autres climats religieux. Je songe, par exemple, à la « Lumière incréé du Thabor » de la chrétienté orientale, et à tel ou tel enseignement bouddhiste. Une note commune se dégagerait assez vite : c'est de lumière en lumière que s'avance l'amoureux de la Lumière, sans les nuits et les points de rebroussement qu'une avancée vers « la trop grande lumière de

42. *Hikmat al-ishraq*, II, pp. 252-253.

43. On songerait, analogiquement, à certaines pages d'Ibn 'Ata'Allah d'Alexandrie dans son *Miftah al-falah*, décrivant l'emprise progressive du *dhikr* et les phénomènes concomitants.

44. Cf. *Essai sur les Origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 3^e éd., Vrin, Paris 1968, p. 79, note 7.

Dieu qui est ténèbre à nos yeux de hibous» (45) semble pourtant exiger du mystique. Expérience par voie d'immanence vers les sources de l'être, avons-nous dit : saisie fruitive d'un absolu — mais au niveau ontologique du sujet qui expérimente. Suhrawardi l'éprouva-t-il en son terme consommé, ou jusqu'à un certain point sur la route ? Y trouva-t-il sa complétude, ou fut-elle pour lui comme l'annonce d'une rencontre de grâce avec un Autre que soi, aimé plus que soi-même ? J'hésiterais à répondre présentement à de telles interrogations. Les poser sollicite déjà à une re-lecture interiorisée des textes, de certains textes surtout. Et n'oublions pas que le maître de l'ishraq témoigne que seuls les «Anges de Dieu» peuvent ouvrir les portes «des hautes salles de la Lumière».

Il ne semble guère, il est vrai, avoir opéré pour son compte de distinction entre l'expérience et la représentation symbolico-discursive qu'il en donnait, et moins encore entre une voie d'immanence vers le «Soi absolu» et une voie d'union au Très Haut dans l'altérité maintenue de l'Incréé et du créé. C'est cela sans doute, et la dramatique destinée qui fut sienne, qui devait conduire ses disciples à faire essentiellement de l'ishraq une gnose interprétative. Les écrits du Maître y sollicitent maintes fois. Mais d'autres avenues restent ouvertes. Dégager la valeur expérientielle de ces textes, en sa portée, ses limites peut-être, son authenticité sur le plan qui lui est propre, ne serait-ce pas rendre à Suhrawardi, dans l'histoire des idées et de la mystique, l'hommage qui lui est dû ?

45. Expression du pseudo-Denys, reprise par Thomas d'Aquin.

الفصل
الخامس

السنه روى ودوره
فى الميدان الفلسفى

بقلم الأرب : جومس نوجبالس

ما أكثر الجوانب الجليلة بالدراسة في شخصية السهروردي الغنية بالمعاني؛ وحتى تلك الجوانب المحددة التي أشير إليها في الخطاب الكريم الذي وجه إلى المساهمة في المجلد الخاص لتكريمه، فهي أوسع ببلورها من أن يحيط بها بحث مثل هذا. فقد ورد في الدعوة المشار إليها «يهتمنا أن نحيطكم علما أن الدراسة التي يمكن لكم اختيارها ينبغي أن تدور حول حياة السهروردي وأفكاره وفلسفته، والتدور الذي قام به في مجال التصوف الإسلامي خاصة والمجال الروحي الإنساني عامة».

وسأحاول أن ألتزم بهذه الخطوط العامة التي رسمت لي على ألا أخرج عن نطاق تخصصي وهو الفلسفة؛ وقد درست في مناسبة أخرى الجانب المتصل بالعبادة والتصوف في شخصية السهروردي (١) ويعني الآن في الدرجة الأولى إبراز دور السهروردي في الميدان الفلسفي لسببين رئيسيين:

أولهما: هو لفت النظر إلى أنه يوجد نوع من الفلسفة يختلف جوهريا عن النوع العقلي النظري البحت الذي اعتبره الكثيرون الخاصية المميزة المبالغ في تجسيمها للفلسفة الأرسططاليسية، واضعين لها كنماذج تقليدية الفلسفة المدرسية المسيحية من ناحية، والفلسفة العربية الخالصة من ناحية أخرى: هذه الخواص العقلية النظرية البحتة لا تنطبق — في رأينا — على الفلسفة الأرسططاليسية ولا على جزء كبير من المدرسية، كما أنها بعيدة

ملاحظات

(الترتيب الذي اتبعناه في هذه التعليقات هو إيراد رقمين: الأول يشير إلى رقم لنرجع طبقا للقائمة المرفقة في نهاية البحث والثاني — إذا نص عليه — يشير إلى رقم الصفحة) .

(١) ١٢ .

كل للبعد عن الانطباق على الفلسفة العربية الخالصة : وحتى لو كانت هذه الافتراضات صحيحة ، فنحن نجد دائما أنه يتبقى لدينا كوثيقة هامة تلك الفلسفة الحكيمة التي تشمل الإنسان ككل ، ولا تقف عند حد الجانب العقلي منه ، والتي تمثلت في هذا التيار الدافق الذي اتخذ له كنقطة بدء الفلسفة الشرقية الموعلة في القدم ، كما ارتبط بالأفلاطونية الحديثة ، وتجسد على وجه التحديد في كبار رجال التصوف الإسلامي وبخاصة عند السهروردي . وثاني هذين السببين هو أهمية تصحيح الفكرة الخاطئة التي شاعت كثيرا في الغرب : فكثيرا ما نجد في تلك الدراسات الوصفية المصورة لتاريخ الفلسفة التي يضعها الباحثون في الغرب ، الفكرة القائلة بأن الفلسفة العربية تنهى عند ابن رشد الذي عقيمت بعده العبقورية الإسلامية فلم تقدم شخصيات تذكر : وأن كل ما نشهده في زعمهم بعد ذلك إنما هو تكرار للنماذج الفلسفية في العصر الوسيط دون أصالة أو إبداع : وهذا الموقف سهل : فما أبسط إطلاق هذه التقارير ، والتخلص من واجب البحث في الثقافة العربية التي تلت مرحلة العصر الوسيط ، والتي تعتبر صعبة إلى حد كبير نظرا لغماتها ولندرة وسائل البحث المتصلة بها .

لكن الأمانة العلمية تقتضي الارتفاع على هذه الأحكام المسبقة : ودراسة فلسفة السهروردي تساعدنا بصفة خاصة على اكتشاف مظاهر الأصالة التي نحفل بها الثقافة العربية في المرحلة المذكورة : فبالرغم من أنه مؤلف ينتمي إلى العصر الوسيط إلا أنه شق طريقا في الفكر الإسلامي توشك امتداداته أن تصل إلى عصرنا الراهن : وسنحاول الآن تحديد هذه الأفكار بدقة ضمن الإطار التاريخي لفكر السهروردي :

وينبغي أن نثبت أولا حقيقة هامة تعتبر مفتاحا للإجابة عن سؤال خطير هو « لماذا لم تتأصل مدرسة ابن رشد الأرسطاليسية في الشرق بالرغم من أنها الأساس في ازدهار الفلسفة في الجامعات الغربية ؟ » والسبب - وهذه هي الحقيقة التي نشير إليها - ليس هو اختفاء الفلسفة من الأوساط الثقافية العربية ، وإنما هو فقد الثقة في الفلسفة الأرسطاليسية

عقب النقد العنيف الذى وجه إليها من زعماء الفكر الإسلامى الذين تمثلوا فى مدارس الكلام التقليدية من ناحية ، ورجال التصوف الإسلامى من ناحية أخرى . وضمن هؤلاء الآخرين يمكن أن نعد من أهم الناطقين التقليديين بلسانهم ، الذين جاهدوا بعنف ضد التزعة العقلية الأرستطاليسية ، المتصوف الأندلسى : محيى الدين بن العرفى ، ومؤسس حكمة الإشراق شهاب الدين السهروردى (١) .

واكن لا يكفى فقدان الثقة فى فلسفة ما لجعلها تختفى تماما ، فمن الضروري أن يحل محلها شىء إيجابى يملأ الفراغ الذى تركه . وهذا ما قام به السهروردى فى مدرسته «حكمة الإشراق» التى كثيرا ما تعرضت للجدل . وقد ولد شهاب الدين عام ٥٤٩ هـ الموافق ١١٥٣ ميلادية فى سهرورد ، وهى مدينة تقع بالقرب من «زنجان» فى شمال إيران غربى «الساطانية» من إقليم «الجبال» . على أنه ليس من الممكن الآن تحديد موقعها بدقة مطلقة . واسمه الكامل هو شهاب الدين أبو الفتوح محيى ابن حبش بن أميرك السهروردى ، وبهذه الطريقة لا يكون من السهل خلطه بأى واحد من الأربعة المشهورين بنفس اللقب «السهروردى» فى تاريخ الفكر الإسلامى (٢) .

على أنه يوجد سهروردى آخر اسمه شهاب الدين (٥٣٩ - ٦٣٢ هـ الموافق ١١٤٤ - ١٢٢٣ م) . ولغرض التمييز بين الاثنين اعتاد تلاميذ السهروردى موضوع هذا البحث أن يطلقوا عليه لقب «شيخ الإشراق» أو المقتول ، مشيرين إلى حادثة القتل التى ذهب ضحيتها .

(١) ربما كان أفضل مصدر لمراجعة تاريخ حياة السهروردى هو كتاب تلميذه وشارحه شمس الدين السهروردى . انظر ٢٢ . وبهذا يعترف سيد حسين نصر فى مقاله القيم ، انظر ١٧ ، ٢٧٢ - ٢٩٨ . وكذلك يرى نفس الراى هـ . كوربان وهو واحد من كبار المتخصصين فى السهروردى . انظر ١٠ . كما يمكن مراجعة المقدمات التى كتبها هذا الباحث الأخير نفسه للكتب أرقام ١ ، ٢ ، ٣ ، وأيضا أو . سبيس و س ك ختك رقم ٢١ ، وأخيرا يجد القارئ ملخصا طيبا لكل ما يتعلق بالسهروردى فى كتاب جاردية وقتواتى رقم ٤ وبروكلمان .

وقد درس أولا في مراغة (وهي مدينة في إيران) متعلما على مجد الدين الجيلي ، ثم انتقل إلى أصفهان لمتابعة الشيخ ظهر الدين القاري . وفي هذه المدينة كانت فلسفة ابن سينا تحظى باهتمام بالغ من العلماء . وعندما انتهى من دروسه الأولى الأساسية ، أخذ يتجول في كثير من المدن الفارسية لهدف الاتصال بزعماء التصوف على عهده ، وليأخذ عنهم تعاليمهم وطرائقهم : ثم كان التأمل والاعتزال هما المكملان لهذه التعاليم النظرية : كما تجول أيضا في بلاد الأناضول وسوريا التي ظل يذكر بحب عميق أهم ملتها طيلة حياته : وفي إحدى رحلاته من دمشق إلى حلب تعرف إلى الملك الظاهر حاكم حلب في ذلك الوقت ، وابن صلاح الدين الأيوبي العظيم ، وواحد من أكبر أصدقاء محي الدين بن العربي بعد ذلك . وقد طلب من السهروردي أن يقيم في بلاطه ، وكأن هذا المنصب الرفيع هو المستول عن كارثته ، فعند ما سمع عنه الفقهاء اعتبروا تعاليمه مصدرا للشك والتهديم في الإسلام ، وطلبوا من الملك الظاهر إعدامه ؛ وعندما رفض هرعوا إلى والده - صلاح الدين - الذي هدد ابنه بخارجه من الولاية إن لم يحقق رغبة الشيوخ : دخل السهروردي السجن ، ثم ما لبث أن مات فيه . وليس من المعروف على التحقيق إذا كان قد مات مشنوقا ، أو أنه مات من الجوع في السجن . واللقب الذي تعود الناس على تسميته به «المقتول» يشير إلى أن موته لم يعتبر دليلا على الإيمان الحقيقي الذي يتسم به الشهداء ، وإنما مات ككافر ؛ مدانا من السلطات الدينية ، ولكن ورثته الدينيين لم يلبثوا أن عدوه شيئا حقيقيا ، فنحن نرى واحدا من نساخ كتبه يطاق عليه هذا اللقب (١) .

وقد مات سنة ٥٨٧ هجرية التي توافق ١١٩١ ميلادية ، يعني أن عمره كان حينئذ ٣٦ عاما بالتقويم الميلادي الشمسي وأكثر بقليل من

(١) هكذا يرد في تقديسات الراغب (١٤٨٠) ورقة ١٨٢ - (٧٣١ - ٧٣٥) ، وقد ضمنه ساراي ، أحمد . ٣٢١٧ ورقة ١٧٤ ب (٨٦٥) ، وأيضا في نص رسالة الغربة الغربية : رزا باشا ٢٠٤٣ (= جامعة أ.ي. ، ٩٣٥) انظر ٢ . ويمكن أيضا مراجعة رقم ١٩ ، ٢٦٢ . در حلب بدرجة شهادت وسيد ، انظر ١ ، ١ الملاحظة الأولى .

٣٧ عاما بالتقويم العربي القمري . ويلاحظ أن تاريخ وفاته سابق على تاريخ موت ابن رشد بسبع سنين (١) .

وكان السهروردي يتمتع بشهرة عظيمة حتى بين معاصريه : ولا يبدو أنه قد ترجم إلى اللغة اللاتينية أى عمل من مؤلفاته ، ولهذا لم ينتبه لقيمه الدارسون في الغرب ؛ أما في الشرق فقد كان لتعاليمه تأثير حاسم : وبخاصة في الأوساط الصوفية وأهل العبادات الروحية ، ونحن نجد أن الباحث الذي أشرنا إليه قبل ذلك « نصر » يضعه على قدم المساواة مع ابن سينا من حيث أهمية وأثره . ونحن على اتفاق تام فيما يرى من أن أى تاريخ للفلسفة الإسلامية يظل أكتع مالم يأخذ في اعتباره تعاليم السهروردي وفلسفته « حكمة الاشراف » (٢) .

والمشكلة التي أثارها هذه التسمية في الأوساط الغربية معروفة لدى الجميع . ولا نظن أنه من الضروري تكرارها هنا . على أنه من الواضح الآن بعد كل مانشر من مؤلفاته ومن الأعمال الأخرى المشابهة ، أن معنى هذه التسمية يشتمل على ظلال اشرافية صوفية بعيدة كل البعد عن التحديد الجغرافي ، وإن كان ارتباط هذه التعاليم بالمناطق الشرقية لا شك فيه . وربما كان لظهوره الفكرية ، التي تمتد لتصله بكبار علماء الشرق ورجالاته ، أكبر الأثر في النجاح الذي أحرزته مؤلفاته ، والأثر العظيم الذي تركته في الشرق شخصيته وتعاليمه .

وقد ذكر كل من الأستاذ هو : كوربان (٣) والأستاذ نصر (٤) وصفا شاملا لمؤلفات السهروردي ، التي تعتبر كثيرة وفنية بأثرهم من قصر

(١) هكذا يذكر تاريخ وفاته عادة ، ومع ذلك فليس هذا التاريخ مؤكدا تماما ، فالسهروردي يتردد في القول بأنه مات في نهاية عام ٥٨٦ للهجرة أو أن هذا حدث في ٥٨٨ (انظر ٢١ ، ١٠٠) أما أبو الفداء فيثبت لتاريخ وفاة السهروردي سنة ٥٨٧ (انظر ١١ ، ٥) .

(٢) ١٧ ، ٣٧٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) ٧ ، ٣٧٤ - ٣٧٥ .

حياته واضطرابها . وقد فقد بعضها ، كما نشر قليل منها وبقي منها عدد غير يسير مخطوطا حتى الآن في مخازن الكتب بإيران والهند وتركيا . وقد نقل لنا مايربو على خمسين عنوانا لمؤلفاته .

ويمكن أن نصنفها — تبعا لنصر — في خمسة أنواع :
أولا : مؤلفات كلها باللغة العربية ، أهمها أربعة ، منها ثلاثة عن الفلاسفة المشائية : تلويحات ومقاومات ومطارحات ، أما الأخير فيدور حول حكمة الإشراق .

ثانيا : مؤلفات مكتوب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر بالفارسية ، تتناول بالتفصيل الموضوعى الدقيق بعض الجوانب المتصلة بالمؤلفات الأولى . وهي عموما موجزات ، وتشمل العناوين التالية الرئيسية : هياكل النور ، الأرواح العبادية ، بارتا ونامه ، اعتقاد الحكماء ، اللوحات ، يزدان شناخت (التى تنسب أحيانا إلى عين القضاة المزداني) وبستان القلوب (الذى ينسب بدوره إلى السيد الشريف الجرجاني أحيانا بعنوان روضة القلوب) .

ثالثا : مؤلفات كلها باللغة الفارسية ، وهى أقاصيص وحكايات بلغة رمزية ، تصف الطريق التى يجب على مبتدئى السالكين اتخاذها كى يصلوا إلى المعرفة الباطنية والإشراق . وأهمها :

عقلى سرخ ، آوازي بارى جبرائيل ، الغربية الغربية (وهو نفسه مكتوب بالعربية) ، لغى مران ، رسالة فى حالة الطفولية ، روزى باجماعات ، صوفين ، رسالة فى المعراج ، سفيرى سيمورغ .

رابعا : كما نحفظ عنه أيضا شروح وترجمات لنصوص فلسفية قديمة ضمنها كتب فى المدخل للمذاهب الباطنية . وينغى أن نعد بينها ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا ، والشرح الفارسى لكتاب الإشارات والتنبيهات لنفس المؤلف ، ورسالته فى حقيقة العشق التى تعتمد على رسالة أخرى لابن سينا بعنوان « رسالة العشق » ، وشرحه لبعض آيات القرآن وللمجموعة من الأحاديث .

خامسا : وأخيرا ، صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها السهروردي
الواردات والتقديسات .

كل هذه المؤلفات ظهرت على مر القرون بكثير من الشروح والتعليقات
التي أرسدت تقاليد حكمة الإشراق .

ونحن نرى الخاصية الأولى لإنتاج السهروردي العلمي متمثلة على وجه
التركيز في آية قرآنية هي « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ،
يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء »
(سورة النور ٢٤ ، آية ٣٥) .

فكل شيء يصب في النور الإلهي ، نور الأنوار الذي تنبع منه شلالات
الضوء وتشع في الآفاق اللامائية ، دون أن تكف في أية لحظة عن العودة
إلى مصدرها الأصلي بقوة جذبه الإشراقية . فالسهروردي لا يعتقد إلا
في وجود حكمة واحدة ، هي التي تمد كل التقاليد الصوفية ، التي لم تنقطع
على مر التاريخ الإنساني ، بغذاؤها الدائم من العباقة . ولهذا ينبغي أن
نذهب باحثين عنها عندما جميعا كي نستفيد من الضوء الذي يتألق
منهم . وقد استنتج بعض الباحثين من إدخال السهروردي لبعض التعاليم
التي تنتمي لمفكرين غير إسلاميين في نظامه الفكري ، وبخاصة الزرادشتية ، أن
ذلك كان علامة على مناقضته للروح الإسلامي . (١) وهذا معناه تجاهل
عبقرية السهروردي الفارسي . فالحكمة عنده واحدة لا تتجزأ . والمسلم
المؤمن يستطيع بكل حرية أن يقتبسها من أي عالم قديم . وإذا تتبعنا
كتابات السهروردي نفسه فليس من العسير علينا أن نحدد « السوابق »
لحكمة الإشراق .

وليس من الدقيق أن نرجع أصل هذه الحكمة إلى علماء الإغريق

(١) ١٤ ، ٨١ وما يليها .

فقط ، نقصد فيثاغورس وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة : فهناك تيار مزدوج من شعبتين سابق بكثير على الفلسفة الإغريقية ، ليس من السهل تحديد مجراهما بتمييز كامل : على أنهما عمليا كانا قد امتزجا عندما وصلا إلى السهروردي . وتعود الشعبة الأولى إلى أقدم العصور المصرية التي تحدت فيما بعد في مبادئ حلقات هرمس وأجا توديمون وأنبادقليس ، أما الشعبة الثانية فتأتى من الهند ، وتثبت أساسا في فارس . ومن المناسب أن نلاحظ مثلا أن علماء الفرس ، الذين يأخذ عنهم السهروردي فكرته عن الملائكة ، لم يكونوا هم الساسانيين المعاصرين له ، وإنما هم علماء سابقون عليه بكثير . وهم الذين تدن لهم حتى نفس الفلسفة الإغريقية (١)

وضمن هذه التقائيد الثقافية الفارسية يشير السهروردي إلى أن أول حلقة في سلسلة كلمة الإشراف كانت تتكون من الملوك الكهان في الأساطير الفارسية : وهم كويمات وفريدون وكزي خسان . ومنهم ينتقل مؤلفنا إلى فيثاغورس ، ثم إلى الفيثاغورثية الحديثة وأفلاطون ، آخر الإغريق الذين تمثلت فيهم حكمة الإشراف كما يرى السهروردي . وربما تأثر السهروردي ، بطريقة أكثر غموضا ، وإن كانت لا تند عن عين الناظر ، بتعاليم الرواقين : فعندما يبين الوقت لدارسة التغلغل العميق ، الذى لقيته هذه الفلسفة في الفكر الإسلامى ، يجب أن يأخذ السهروردي نصيبه من هذه الدراسة . إذ أن انعكاس الرواقية عليه لم يتخذ فقط الشكل السطحي في الأمور العامة مثل نظريته في المعرفة ، أى في تصويره الحكيمى النوقى للفلسفة ، بل في بعض النقاط المحددة مثل رفضه للحدود الصورية الميتافيزيقية ، وتحمسه للحدود الوصفية المميزة للفلسفة الرواقية . ومثل نظرية الـ « هيجيمونيكن » التى ستحدث عنها فيما بعد . وبهذا نرى بوضوح حضور التعاليم الرواقية وروحها في فلسفة الإشراف . فالسهروردي يرفض ، مثل الرواقين ، الفكرة القائلة بأن الممكن له وجود خارجي ، وذلك لسبب بسيط هو : أنه عندئذ يكون موجودا بالقوة وبالفعل في

نفس الوقت ؛ كما أنه يقبل النظرية الرواقية التي تقول بأن مالا يمكن تمييزه فهو نفس الشيء . كما يقبل فكرة ذاتية واستحالة العلاقات ، ويعلم مثلهم ، دفاعه الحار عن التفاؤل الميتافيزيقي ، فكل شيء قد خلق على أحسن وجه وفي أفضل العوالم . ويدخل أرسططاليس في السلسلة لا كواحد من مصاييح الحكمة في درجاتها الأخيرة ، ولكن كما سنقول فيما بعد : كمثال لنور العقل . وقد ورث رجال التصوف في الإسلام هذا التيار المزدوج الشرقى الذى اتحد عند الإغريق ، لكن داخل الإطار الإسلامى . وكما تستنبط من السهروردى نفسه كان أهمهم نو التون المصرى وأبو يزيد البسطامى (١) . لكن لاشك أن أهم المؤلفين الصوفيين الذين أثروا فيه هو الحلّاج الذى أخذ عنه أساساً فكرته فى الاندماج فى الله ، والذى كان دائماً يعبر عن احترامه العميق له ، كما أن الغزالي الذى يشير إليه السهروردى كثيراً قد أثر فيه إلى حد كبير ، وبخاصة فيما يتصل بنظريته فى المعرفة .

ولاشك أن المنهم الأول للسهروردى داخل الأفق الإسلامى كان ابن سينا ، فهو نفسه كان واعياً بذلك التأثير . وقد عرف بكل تأكيد كتاب ابن سينا « منطق المشرقيين » ، كما عرف مقاطع من كتابه « الإنصاف » الذى تصور مؤلفه أنه سيشمل ثمانى وعشرين ألف مسألة تقع فى عشرين مجلداً ، يدرس فيها الصعوبات التى تعن له أثناء قراءته لأعمال الفلاسفة السابقين عليه ، مقارنة لها بفلسفته الشرقية (٢) .

ومصطلح « حكمة الإشراف » أخذه السهروردى عن ابن سينا . لكنه لفت نظرنا إلى أنه ، فيما يتصل بالمداول ، سيبدأ تناول الموضوع من حيث تركه ابن سينا . وبهذا يستطد الادعاء الذى حاول أصحابه أن يضعوا نوعاً من التناقض بين الفلسفة الشرقية لابن سينا وإشراقية السهروردى ، فكلاهما يمثل جزءاً لا يتجزأ من فلسفة واحدة . وبهذه الطريقة نرى

(١) ١ . ٥٠٣ .

(٢) ٧ . ٢٨٦ .

أن النظام الفكرى الميتافيزيقي للسهروردى تلتقى فيه كل التيارات الكبيرة فى الفكر الشرقى والهيلينى ، فكلها تنصهر فى نظام متناسق ؛ بدون أن يكون تعدد الإلهام سببا فى كسر وحدة اندماجها .

هذه الفلسفة الإشرافية هى حكمة حقيقية : وكلمة « حكمة » ينبغى ترجمتها إلى اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتينى بكلمة *sapientia* المشتقة من الفعل اللاتينى *sapere* الذى يدل على الذوق ؛ وهى بهذا تشمل ، إلى جنب المعرفة أو العلم ، فكرة الذوق التى يرددها السهروردى نفسه فى شروحه للمدلول الحكمة . هذا الإدراك الحكيم هو ، فى الدرجة الأولى ، إدراك تصورى . لا بمعنى أنه تصور ذهنى خالص ، وإنما هو إشارة إلى أنه انعكاس للنور الإلهى على صفحة النفس مما يمنحها إشراقا وصقلا (١) . المبدأ أن الأساسيان فى نظام الاشراف ، عند السهروردى ، هما النور والظلام ؛ وطبقا للأداة التى قدمها الباحثان هنرى كوربان (٢) ونصر (٣) لا مجال للشك فى أن المصطلح « شرق » الذى نراه فى الصيغ المشتقة « إشراق » و « مشرق » و « مُشرقية » و « مَشْرِقية » (٤) تشير كلها إلى إشراق الأنوار الحكيمية ، كما تشير إلى المدلول الجغرافى من المشرق . مع الاحتفاظ دائما بخاصية أساسية وهى اعتبار الشرق الجغرافى مهدا للإشراق الضوئى .

وفعلا نجد أن السهروردى يعقد نوعا من التقابل بين الشرق والغرب كرمز لعوالم روحية مختلفة . ويعتبر الغرب عنده عالم المادة ، والسجن الذى ألقى فيه الإنسان ، والذى لا بد له من الفرار منه ؛ أما

(١) يستخدم السهروردى هذه العبارة فى أماكن كثيرة ، فيسمى مثلا هذه الفلسفة « علم النور » ، ويحددها بأنها « ذوق أمام الحكمة » واضعا أفلاطون على رأسها (انظر ٢ ، ١٠) .

(٢) هــ كوربان : هابن سينا ورسالة حى بن يقطان طهران ، المهد الفرنسى الايرانى . سنة ١٩٥٢ ، المجلد الاول ص ١١١ .

(٣) ١٧ ، ٣٧٨ وما يليها .

(٤) يلاحظ القارئ أن هاتين الكلمتين تكتبان بطريقة متشابهة فى اللغة العربية غير المشكلة ولهذا يقع الاجنبى فى الخلط بينهما .

الشرق فهو مشرق الضوء ، وعالم الملائكة العلوى الذى يقع فيما وراء الكون المبصر ، وهو أصل النفس البشرية ، ويقع بين هذين الطرفين الشرق الغربى المتوسط وهو السماوات التى يقابلها فى داخل الإنسان الملكات الباطنية ، وكل ما هو مرئى - حتى الأفلاك السماوية - فهو يتنمى إلى الغرب ، لأنه متصل بالمادة مهما كانت دقيقة . والحد الفاصل بين الطرفين يبدأ عند المحرك الأول غير المرئى ، الذى يبدأ بدوره عند الكواكب الثابتة .

والعنوان الذى يضعه لأحد كتبه « قصة الغربة الغربية » ملء بالدلالات والإيحاءات . وبمجرد القراءة نتذكر الحجاز الذى استعمله أفلاطون فى مغارته . فالسهروردى يتصور العالم كمغارة ينبغى أن يخرقها الباحث عن الحقيقة ، هذا الباحث يبدأ من عالم المادة والظلام ، الذى يجد نفسه مسجينا فيه ، حتى يفضى إلى شرق الأنوار ، وهى الدار الأولى للروح ، وليست إلا رمز الإشراق وتحقيق الروح . وحتى المواضع التى يبدأ منها وينتهى عندها هذا الحج إلى مصلر النور ، يعبر عنها بالمصطلحات المجازية ، شرق وغرب . فالرحلة لا بد أن تبدأ من القيروان بتونس ، فى الطرف الغربى للعالم الإسلامى . أما من يقومون بهذه الرحلة فهم أولاد الشيخ الهادى ، ابن الخير اليمنى . وهذه المغارة يقوم فوقها قصر ذو أبراج عالية كثيرة ، يرمز هذا القصر إلى علم العناصر الأوى . وفوق القصر توجد السماء وملكات القصر . وفى المغارة - أى فى المادة - كل شئ ظلام ، لا يمكن رؤية أى شئ . لكن من حين لآخر تصل بعض الأنباء من اليمن ، وبخنة ق الشعاع من النور هذه الظلمات . هذه الأشعة العابرة توقظ شعورا بالشوق والحنين تثيره ذكرى موطننا الحقيقى الأصلى .

وكل اتصال مع العالم العقلى الأصلى لا بد أن يتم خلال الليل ، فيستحيل أن يتم نهارا . لا بد من الموت ، ويكون هذا الموت طبيعيا أو موتا فى العبادة . وأحيانا أخرى يكون هذا من خلال ما يسميه السهروردى بللوة الثانية . أى فى المنام . تقول : لا بد من الموت كى نستطيع ، من خلال التأمل ، أن ندلف إلى العالم العقلى .

وحكمة الأنوار - مثلها في ذلك مثل كل الفلسفات الحكيمة - يصعب إلى حد بالغ وضع نظام فكري لها ، فما يؤكد في موضع يبدو أنه يتناقض معه في موضع آخر : والتأليف بين الضلّين خاصة هامة في فكر السهروردي .

والكتاب الرابع من مجموعة كتبه الخمسة الكبيرة يسمى «حكمة الإشراق» ، وفي الفصول الثلاثة الأولى منه يتناول الفلسفة المشائية باعتبارها مرحلة ممهدة للحكمة الحقيقية ، هذه الحكمة الحقيقية التي ألهمها الروح للسهروردي فجأة في يوم كانت الكواكب السيارة فيه مجتمعة في برج الميزان . وفي هذا الوحي أفضى إليه الروح بكل أسرار الميتافيزيقا الحقيقية (النور : علم الكائنات ، علم الملائكة) . وكل أسرار الطبيعة وعلم النفس ، وعلم الحشر والنشر متوجة كلها بالاتحاد الروحي : ومن هنا فالسهروردي يتصور للفلسفة الحكيمة كنوع من انشقاق الفجر ، الذي يتم فيه حضور الفيلسوف في عالم الأنوار العقلية ، وهو ، في نفس الوقت رؤية باطنية (كشف) وتجربة صوفية (مشاهدة) مستقلة أو مجردة عن الجسد . وهو عندما يبدأ بما بعد الطبيعة يعترض بشدة بالغة على التمييز الذي يضعه البعض بين الماهية والوجود (١) فالوجود ، كشيء مجرد عن الماهية ، ليست له حقيقة إلا في عقولنا (٢) . والسهروردي ، مع ذلك ، يعتبر أن نظرية تدرج الكائنات جوهرية . وهي تنشأ عن اختلاف بعضها عن بعض في حدودها المتنوعة . وليست هذه الاختلافات إلا النماذج أو الأفكار الأفلاطونية التي تحد بماهيتها كمال الكائن . وقد أصاب نصر في ملاحظته بأن الفضل يعود إلى ملاصلرا الذي نبه على أن السهروردي أحل النور محل الكائن (٣) . وطبقا لهذا توجد تبعية ثلاثية ، فالماهية على ذلك تتبع الوجود باعتبارها حدا لكماله . وفي مقابل ذلك فالوجود الخاص لكل كائن ، الذي ليس إلا شكله الخارجي ، يتبع الماهية كنموذج ، وبعبارة أخرى لدينا حدان للكائن : فماهية كل

(١) ١٢ مكرر .

(٢) ١٧ ، ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٣) نفس المصدر ، ٢٨٥ .

شيء متحد الكائن ، مكونة الفواصل المميزة بين كل كائن وآخر ؛ ومن ناحية أخرى ، فالوجود يمنح الماهية تحققها ، ولكن هذا التحقق لا ينفصل عن الماهية إلا في الذهن .

ويتناول السهروردي ، في كتاباته عن ما بعد الطبيعة ، مراتب الوجود الضروري ، ومراتب الموجودات الممكنة التي تتردد كثيرا في الفلسفة الإسلامية ، وبخاصة عند ابن سينا .

والتقسيم الذي يضعه السهروردي يميز ما بين واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود . (١) كل هذه المراتب يشرحها السهروردي أساسا طبقا للمعيار الذي اتخذته لتقسيم الواقع . وليس هذا المعيار إلا النور والظلام . فالكائن واجب الوجود قائم بذاته ويطلق عليه « نور جوهري » و « نور مجرد » . أما ممكن الوجود فهو الذي يتوقف وجوده على غيره ، ولذلك يطلق عليه « نور عرض » . وأخيرا يوجد الظلام القائم بذاته ، ويطلق عليه « الغسق » . والظلام الذي يتوقف وجوده على غيره ، يسميه السهروردي « هيئة » .

وهذه المراتب التي يمكن أن نسميها حقيقة تتطابق مع مراتب أخرى إدراكية ؛ ويجب أولا أن ننبه إلى أن السهروردي يقبل أساسا أربع قوى للمعرفة ، هي الخاصة « بالإدراك » بحس البصر ، الخاص بإدراك الأشكال الخارجية (المسافة ، اللون ، الخ) ؛ ثم « الخيال » وهو الذي يترك الصور المستقلة للأشكال الخارجية ؛ ثم « الوهم » ووظيفته هي إدراك معاني الأشياء المحسوسة ، وهو أكثر نفاذا من القوتين السابقتين ، لكنه لا يقوم بدوره مستقلا عن المادة . وأخيراً « العقل » ، ومقره طبقا للتقاليد الصوفية هو القلب ، ووظيفته هي وصل الإنسان بالعالم الذهني . ومهمة هذا العقل هي تعلم الحقائق الذهنية وعالم الملائكة وروح الأنبياء والعلماء .

(١) بالرغم من أنه لا يتكلم عن واجب الوجود وممكن الوجود في كتابه وحكمة الاشراق ، فإنه يتحدث عن ذلك كله في « اعتقاد الحكماء » وفي « بارتار نامه » وفي « بزدان شناخت » (انظر هذه المصطلحات في النهارس : ٢ ، ٢٢ و ٣ ، ٨٦) .

ومراتب المعرفة المختلفة تتطابق مع درجات مختلفة للكائن . فالكائنات تنقسم طبقا لوعيا بنفسها . فالكائنات الواعية بنفسها والقائمة بذاتها هي أنوار لامادية ، ويتسمى إلى هذه الدرجة الله والملائكة والمثل والنفس البشرية . أما لو توقفت الكائنات على شئ آخر في وعيا لنفسها فهي أنوار عرضية مثل الكواكب والنار ؛ فإذا كانت تجهل نفسها ، بالرغم من أنها تقوم بذاتها ، فهي إذن الظلام القائم بذاته ، مثل كل الأجسام الطبيعية . وفي آخر الأمر توجد الكائنات التي ، بالإضافة إلا أنها تجهل نفسها ، تحتاج إلى من يتوقف عليه وجودها . وهي الظلام العرضي ، مثل الألوان والمناقات والروائح وغيرها . وبهذه الطريقة يرتبط النور مع المعرفة داخل « حكمة الإشراق » .

فالوعي هو الشعلة المتوقدة داخل النفس الإنسانية . وهو يأتي من نور الأنوار . وهو المدبر الذي أودعه الله في الإنسان كما أودعه في كل مجالات الخلق : ففي السماء وضع الشمس ، وبين العناصر الأولية وضع النار ، وفي النفس الإنسانية وضع النور الإلهي لمعرفة أو للوعي . وطريق الحجي هو الذي يحدد العودة ، من نور إلى نور حتى الوصول إلى أسمى الأنوار . وعلى هذا فالكون هو حركة دائبة إلى أعلى مبعثها جنوح النار الدائم إلى المرتفعات .

وبين أسمى الأنوار والظلمة المطلقة يضع السهروردي سلسلة من مراتب الكائنات ، أو درجات النور ، الذي يشتد أو يضعف كلما اقترب من كل من الطرفين . وفي رسم درجات هذا السلم تلعب ، النظرية الزرادشتية الخاصة بالملائكة دورا هاما . فنقطة انطلاقه المباشرة هي قوانين العالم كما يحددها ابن سينا أخذنا عن أرسطو ؛ والملائكة المدبرون للعالم والكون عند السهروردي هم عشرة ، توافق الأفلاك العشرة عند بطليموس . ولكل ملك أو عقل ثلاثة أبعاد طبقا لابن سينا : فهم مبدؤه ، وضرورة وجوده ، وحدوث ماهيته .

والسهروردي يعقد أكثر هذه الأبعاد ضمن كل مستوى ملائكي ، فهو

يضيف إلى أبعاد ابن سينا « القهر » و « المحبة » ، و « للفقر »
و « الاستغناء » و « الإشراف » و « الشهود » . وكل هذا يضاف
صبغة أصيلة على جداول أرسطو ، كما يثريها أكثر مما فعله الشارحون
في العصور الوسطى .

وهبوط الأنوار من النور الأول ، الذي يسميه السهروردي « إشرافا » ، مثله
مثل عملية العودة - يعنى « الشهود » ، أغنى بكثير عند مؤلفنا منها عند
ابن سينا . فهناك حركتان أحدهما رأسية والأخرى أفقية . وأصل الحركة
الرأسية هو الانبثاق الأول لنور الأنوار الذي يتكون منه رئيس الملائكة
بهمن (١) « النور الأقرب » . هذا النور الأول المقتبس يشهد
نور الأنوار ، وعندما يتلقى إشراقا فورية تنبع منه دفقة جديدة من
النور أو الإشراف مكونة هكذا « النور القاهر » ، أى الضوء الثانى
المنتصر . وهذا النور الأخير يتقبل بدوره إشراقين : أحدهما من نور
الأنوار والآخر من النور الأول المقتبس .

والنور الثالث يتبع أسلوبا مشابها . فهو يتلقى أربع إشراقات ،
اثنتان منهما من النور الثانى ، وواحدة من النور الأول ، وواحدة من نور
الأنوار . وعلى هذا : فالنور الرابع يتلقى ثمانى إشراقات ؛ أربع منها
من السابقة عليها ، واثنتان من الثانية ، وواحدة من الأولى ، والأخيرة من
نور الأنوار (٢) . والسهروردي نفسه يسمي هذا النظام الرأسى
« طبقات الطول » ، معطيا خاصية الأمهات لكل واحدة من الانبثاقات
الإشراقية . أو « أنوار أصول الأعلون » ، وعدد رؤساء الملائكة ، الذين
ينشأون من هذا النظام ، أكثر بكثير من العقول عند أرسطو .

ويقوم بين الأفلاك المختلفة نوع من « المحبة » و « القهر » ؛
فالملك الأعلى يسيطر على الأسفل بقهره ، والأسفل يتطلع إلى الأعلى

(١) هذا الاسم فارسى ويشير الى «بوهومناه» أو الأول فى «امهراسبانس» زعيم
الملائكة فى الزرادشتية .

(٢) ٢ ، ١٢٣ وما يليها . انظر أيضا مقدمة نفس المرجع ٤٢ وما يليها .

بمحجته . وبين هذه وتلك يقوم حجاب يسمى « البرزخ » . وتداخل الهيولى هو السبب في تلك الانعكاسات الضوئية . ونور الأنوار هو وحده الذى لا يعانى السيطرة السلبية . وهو الذى يوجد فيه تمام الحب الذى لا ينفصل عن شفافية وجوده فى نفسه ، حب لذاته مقتصر على تمام كمال وجوده .

لكن انطلاق الموجود لا ينتهى عند انبثاقاته الإشراقية الرأسية . فعلى هامش هذا النشاط « الأموى » يتحقق نشاط آخر من نوع « مذكر » ، ويمكن أن نسميه انطلاقاً أفقياً ؛ والسهرووردى نفسه يطلق عليه « طبقات العرض » . وكل موجود ، فى هذا التوسع الأفقى ، يكون فى نفسه وحدة عقيمة متكافئة ، وكل ما يتكون فى أى واحدة من المجموعات الأفقية ، يؤلف البلاط الملائكى لكل عقل أو « بهمن الأول » . ولكى نفهم طبيعة هؤلاء الملائكة ينبغى أن نعود إلى عالم المثل الأفلاطونية . فكل ملك يصبح مثالا ممثلاً للأجناس التى تحتوى عليها مجموعته . ويسمى السهروردى « أرباب الأنواع » أو « أنواعاً نورية » . ويؤكد كوربان أن السهروردى بهذه النظرية يؤول المثل الأفلاطونية بمصطلحات مأخوذة من الملائكية الزرادشتية (١) . فها نحن نرى أن هذه المثل الأفلاطونية تستلهم الملائكية الزرادشتية عندما تضع النظام الأفقى الذى نتحدث عنه . فكل موجود هو « طاسم » لملاكة الخاص به ، ومن هنا تأتى تسمية هؤلاء الملائكة بـ « أرباب الطاسم » . وكما نرى على ذلك يذكر السهروردى خرداد (خريانات) (٢) ملك الماء ، أوروب طاسم الماء . كما يذكر « شهرير » رب طاسم المعادن (٣) ، و « مرداد » (٤) رب طاسم النبات و « ارديبهشت » (٥) (أرتاباهشتا) رب طاسم النار . وأكثر من ذلك ، فكل هذه المثل يسميها السهروردى « أمشيبانس » (أميشاسبيتانس) ، أى سلطات

(١) ٢٨٧ . ٧

(٢) ١٢٨ . ٢

(٣) ١٢٨ . ٢ و ١٤٩

(٤) ١٢٨ . ٢ و ١٥٧

(٥) ١٢٨ . ٢ و ١٥٧ و ١٩٣

« أهورامزداه » في الزرادشتية (١). وهذه المثل تسمى أيضا « منفصلة » ،
 مما لا ينبغي على الإطلاق أن تفهمها أو تؤولها بأنها موجودات مجردة ،
 بمعنى أنها كما لو كانت أفكارا علمية أو كونية ، بالطريقة التي يؤول
 بها كثير من المؤلفين المثل الأفلاطونية : هذه الملائكة هي أقانيم محددة ،
 وانفصالها لا يعنى إلا أنها وحدات غير مرتبطة بمملكة الحس بل مستقلة
 عنه . وينبغي أن يشمل هذا النظام الملائكى نفسه نظاما آخر جديدا
 من النور يحكم ويسيطر على الأجناس . ولعله يراد بالملائكة حينئذ
 — النفوس السماوية والإنسانية في علم الملائكة عند ابن سينا ، مع فارق واحد
 وهو أن السهروردي يستخدم مصطلحا مأخوذا عن الفروسية الفارسية
 القديمة : « أنوار اسبهباد » (نائد الجيش) كل واحدة منها هي
 ملاك فرد ما . وكل هذا يذكرنا في نفس الوقت بـ « الهيجمونيكون »
 الرواقى .

والنقطة الأخرى الأساسية في « حكمة الإشراق » السهروردية هي علم
 النفس عنده . وهو يتبع فيه الخط الروحى للفلاسفة الخائضين ، يصف
 الإنسان باعتباره كائنا مركبا من النور والظلمة . والعنصر المعتم هو الجسم
 الذى يصبح جديرا بأن يصور صورة نوعية أو نورية ، يحمل عندئذ
 التسمية الأرسططاليسية « هيوز » . هذا الجسم له ثلاثة أبعاد ، الارتفاع
 والطول والعرض (٢) ، وهو قابل للتقسيم بلا نهاية ، وإن كان
 السهروردي يرفض نظرية الذرات . فالجسم هو السجن الذى تلقى فيه النفس ،
 وهو في طبيعته قابل للفساد . وهذا المذهب جوهرى ، فرسالة النفس
 الإنسانية تتمثل في التحرر من هذا السجن ، ومن جانب آخر فالمصير
 القابل للفساد للجسم الإنسانى هو دليل يسوقه السهروردي على خلود
 الروح . يتغير الجسم بالتدرج خلال سنوات قليلة ، وبالرغم من ذلك
 فشخصية كل إنسان تظل هي نفسها على مدى الزمان .

(١) ٢ . ١٥٧ وما يليها . انظر أيضا ٩ الفصل الأول .

(٢) بارتاو — تامه ، مخطوطة ١٢٥٧ ، ورقة ١٩٠ وما يليها ، طهران المكتبة الوطنية

(انظر ١٧ . ٣٨٧) .

وطبقا لنظرية الأنوار ، فالأجسام تنقسم حسب درجة نفاذ الأنوار فيها : فهناك أجسام « حازجة » تماما مثل الأرض ، وأخرى « لطيفة » كالفضاء ، وثالثة « مقتصدة » مثل الماء (١) . أما النار على هذا ، فليست عنصرا ماديا ولكنها شكل نوري : وتركيب الأجسام لا يخضع لاختلاف هيئات العناصر الأولى فيها ، ولكنه بالأحرى يتبع هيئات تأليف النور والظلمة فيها ، إنه يغنى على حسب درجة نفاذ النور فيها . وعلى ذلك ، فكل جسم يمكن تعريفه بأنه بروز خاضع للدرجات النور ، التي يتلقاها ويعكسها في نفس الوقت :

والنفس البشرية كصورة هي النور الذي يحكم الإنسان ، وهي ملاكه الحافظ (٢) . وعلى أى حال لا ينبغي أن نضع ضمن النفس كل ما ليس بجسم ، فالسهروردي يميز في الإنسان - بنفس الطريقة التي يميز بها في الكون والعالم - بين ثلاث مناطق واضحة الاختلاف : « عالم الأجساد » أو « عالم الملك » ، ثم « عالم النفوس » أو « عالم الملكوت » ، وأخيرا « عالم العقول » أو « عالم الجبروت » . والمنطقتان الأخيرتان تشيران ولا شك إلى الجانبين الخاصين بالتحكم في الكائنات : نظام الكائنات طبقا لقوانين العالم ، والعودة إلى المبدأ الأول من خلال إشراق روحى قلبى يحقق الاتحاد بالعقول العالوية .

وكل هذا التصور يحمل في طياته تحويلا أساسيا لنظرية الغائية عند أرسطو . فإخرك الوحيد للكائنات هو النور ؛ وكل تغير ينشأ من النور الذى يعد الواهب الحقيقى للصور فى شكلها النفسى المدبر للكائنات ؛ كما أنها هى التى تمنح الاندفاع إلى أعلى بقوة الجاذبية نحو نور الأنوار كغرض هائى لكل التطلعات والأشواق الإنسانية .

وعالم النفس عند السهروردي يختلف نسبيا عنه عند ابن سينا ، وبخاصة فيما يتصل بقوى النفس ، ويمكن أن نجد ملخصا لهذا فى مقال

(١) ١٨٧ . ٢ .

(٢) ١٣١ . ٢ - ١٣٢ .

نصر (١) . وأصالة السهروردي تكمن في تحديد العلاقة بين « النفس الناطقة » وبقية القوى السفلى ، وكلها مثل ماذن القلعة التي تسجن العقل ، وتصور من هذا النوع ينحو كما نرى إلى البحث عن طريقة للتحرر من السجن . ومن هنا تأتي الأهمية الكبيرة في حكمة الإشراق لنظرية التطهير (كاتارسيس) مطبقة على العقل : هذا التطهير ينبغي تحقيقه من خلال الجدل (الديالكتيك) في التوحيد بلعبته المزدوجة للفناء والبقاء : ينبغي أن تكون الحياة الروحية موجهة للشهادة على الأحد ، من خلال هذا الإجراء الثنائي للتطهير ، الرفض والإثبات ، ولتحقيق هذا التطهير يتصور السهروردي كل الرحلة التي يجب القيام بها من الغرب (حقل المادة والجسم) إلى المشرق (في مقامات النور) (٢) . والرحلة جانبان هامين ، أولهما التمهيد بالعبادة ، أو رفض كل ما لا يمت إلى عالم النور ، فهو موت حقيقي ، لكن هذا الطريق لا يمكن البدء فيه بدون أمر من الله ، وهنا تكمن المناسبة الواقعية للمتصوف . لا بد من المشي بحثا عن النور ، لكن لا يمكن بدء هذه المسيرة بدون نفس هذا للنور . وعن طريق تدريبات عبادة صوفية ، لا بد من سلوك مناهات حقيقية قبل الوصول إلى النور . لا بد من عبور أربعة عشر تابوتا من علم النفس الإشراقي وهي تمثل للقوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية والمولدة والمصورة والنامية والغضبية والشهوانية والأخلاط أو الأصول الأربعة . بالإضافة إلى عشرة قبور : يعني الخواص الظاهرة والباطنة (٣) . ولا بد من تجاوز الأفلاك السماوية والعروج بواسطة العقل التفاعل مارا بكل العقول حتى الرمو عند أعتاب نور الأنوار . وعندها فقط تشعر النفس بتحررها من سجن المادة ، ويلاحظ انقارئ بهذه المناسبة أن كل هذه الرحلات التطهيرية ستجد أصداء لها قوية فيما بعد في طريق دانتي في الكوميديا الإذية .

(١) ١٧ ، ٢٩٢ و ٢٩٢ .

(٢) وضع السهروردي كتابا مخصصا لوصف هذه الرحلة « قصة القرية الغريبة »

(٣) ٢٧٣ - ٢٩٧ .

(٤) ٢٨٧ ، ٢ (٣)

وثمره التطهير العبادي - وهذا هو الوجه الثاني للقضية أوجانها الثاني الذي سبق أن أشرنا إليه - هي حسب ما رأينا الإشراق التدريجي ، الذي يحدد المستويات المختلفة في مراتب المطهرين .

هذه المراتب المختلفة يمكن قياسها من زوايا متنوعة ، إحداها ما يتعلق بمقارنة الحكمة العقلية الهيلينية بحكمة الإشراق ، وهذا يعني إقامة توازن بين العقل أو المعرفة المنطقية ، والحكمة أو الكشف الإشراقي ، والدرجات التي يصفها السهروردي بهذا المعيار كثيرة ، وكلها يمكن تلخيصها في خمس مراتب أساسية . فنجد في الدرجة الأولى من يمرون بمرحلة البحث « الطالبون » ، بدون أن يكونوا قد وصلوا إلى الإكمال في أي طريقة من طرق المعرفة .

ويأتي بعد هذا من استطاعوا التحكم في التمرينات العقلية المنطقية ووصلوا إلى معرفة فلسفية كاملة . ويعتبر السهروردي أنه من الضروري دراسة الفلسفة المشائية كمدخل لفلسفة الحقيقة الحكمية . فالتكوين الفلسفي المتين لا بد منه للسلوك في الطريق الروحاني . لكن من وصلوا إلى هذه الدرجة يظلون خارج الحكمة الإشراقية . ويضع السهروردي في هذه المرتبة من اعتبرهم العالم الإسلامي فلاسفة خالصين ، مثل الفارابي وابن سينا (١) . وهي مرتبة لا تزال بعيدة عن الإكمال (محاولة الوصول إلى معرفة الله من خلال العقل ، إنما هي مثل محاولة البحث عن الشمس من خلال مصباح) . (٢) .

أما المرتبة الثالثة : فيشغلها من استطاعوا الوصول إلى الإكمال في الحكمة الإشراقية ، لكنهم يجهلون تمامًا الفلسفة العقلية ، وبينهم يعد السهروردي أسماء الحلاج والبسطامي والتستري .

(١) في هذه الرؤية اعتقد أن السهروردي قد أغفل المظهر الأصلي في حكمة ابن سينا ، وقد أصاب كدربان في ملاحظته ذلك . (٧) . كما أن كل الجانب الصوفي في ابن سينا ، ونعتقد أنه ينبغي أن نقول نفس الشيء بالنسبة للفارابي - لا يمكن أن يكون هو نفس النزعة العقلية في الفلسفة المشائية .

(٢) رسالة صغير سمرغ ، مخطوط ١٧٥٨ ورقة ١٤ ، طهران ، المكتبة الوطنية (انظر

المرتبة الرابعة : الأكمل يتمى إليها من يجيدون الفلسفة العقلية في نفس الوقت الذي وهبوا فيه الحكمة الإشرافية (التآله) ، ويستخلم السهروردي للتعبير عن هذه الفئة عبارة « الحكماء الإلهيين » ويعد بينهم فيثاغوس وأفلاطون كما أنه يضع نفسه في هذه المرتبة ، وفوق كل هؤلاء يقوم القطب أو الإمام في المرتبة الخامسة ، رئيس كل السلطة الروحية وخلقائه (١) .

وكل ما يضيفه السهروردي إلى هذه المرتبة الأخيرة ، أكثر مما ورد فيها قبلها ، إنما هو خاصية صاحبها في كونه هادي المبصرين :

وما سبق أن شرحناه يتزع إلى إقامة نظام مواجهه للفلسفة العقلية : وهناك تصنيف آخر كان يجب أن يتم من داخل الإسلام نفسه ، ويرتبط إلى حد بعيد بالمقامات الصوفية التي تعتمد على أصل الإسلام ، وهي الشهادة ومدى النفاذ والتعمق في مداوها الباطني ، ومن هذه الزاوية الداخلة في الإسلام ، يضع السهروردي خمسة مقامات متعاقبة مع الإشراف العلوي : وكل درجة من هذه المراتب تنطبق على طريقة مختلفة للاتحاد مع الله ، إذ أنها جميعاً مكرسة للظفر بالاتحاد مع الله ، المرتبة الأولى مشاعة بين المسلمين الذين يتلون الشهادة ويؤمنون بها (لا إله إلا الله) ، وهم بها يقررون وحدانية الله وينكرون أي إشراف به .

أما المرتبة الثانية : فهي تنفذ أكثر من ذلك إلى اتحاد كل شيء بالله والشهادة العامة تصبح ذات مدلول أكبر معادل ل « لا هو إلا هو » فكل الغيرية تنحل في الله ، كل آخر هو الله :

الاتحاد الثالث : يقترب أكثر من الله ، فتحل فيه كل العلاقات الشخصية للمخاطب ، وعلى هذا تصبح الشهادة « لا أنت إلا أنت » ،

وفي المرحلة الرابعة يختفي نفس ال « أنا » في حضور الذات الإلهية ، فتكون الشهادة « لا أنا إلا أنا » .

وتحصيل كل هذه المراتب يعبر عنه بفناء كل الموجودات في الله .
وصيغة هذه المرتبة الخامسة الأخيرة يقدمها السهروردي في الآية التالية :
« كل شيء هالك إلا وجهه » ، ففي النهاية حضور نور الأنوار بظفيء
بريق أي نور حتى نوري الخاص (١) :

والمعيار الأخير الذي يضعه السهروردي لتصنيف مستويات النور
هو ما ينظر فيه إلى عالم الحشر والنشر . فعندما يموت الإنسان ينتقل
إلى العالم الآخر في مرتبة الإشراق التي استطاع تحصيلها بالتمارين
القائمة على العبادة والتصوف وأنواع التطهير الشعائرية . وعندما يصف
السهروردي هذه الحالات ، التي يمر بها الإنسان عند الموت ، نجد أننا
أمام تصنيف جديد لمستويات الإشراقيين : فهناك تقسيمات ثلاثة أولية
تحدد مصير الإنسان عند الموت . فالذين وصلوا إلى مرتبة من التطهير
يرتفعون فوق السماوات المنظورة إلى عالم المثل الذي وصفناه من قبل
باعتباره مبدأ الأشكال الأرضية . أما الملوثون بظلام الشر والجهل
(أصحاب الشقاوة) ، فهم يهبطون إلى عالم الشياطين الذي يضعه السهروردي
في متاهات الوهم ويسميه عالم « الصور المعلقة » ، أما المتأدون الذين
وصلوا للقداسة فهم يصعدون إلى عالم أسمى من عالم الملائكة :

وهذه هي التي يمكن أن نسميها الطبقات الأساسية ، لكن السهروردي
بعد ذلك يضع تصنيفا للنفوس في اللحظة التي تهجر فيها الجسم طبقا
لدرجة صفائها : فهي تنقسم إلى بسيطة وغير بسيطة . الأولى يمكن
أن تكون خالصة أو مشوبة . فالنفس البسيطة الخالصة هي نفس الطفل
أو المجنون مثلا ، حيث لا يجذبها لاهنا العالم ولا الآخر . أما النفس
البسيطة المشوبة فهي تشعر أكثر بجاذبية هذا العالم : وفي ساعة الموت
تتعذب كثيرا عندما يترع منها مصدر شهواتها : وقليلًا قليلًا يمكنها أن تفقد
محباتها الدنيوية ، ويمكنها أن تتحول إلى نفس بسيطة وخالصة مثل الأولى :

(١) رسالة صغير مسرغ . مخطوط ١٧٥٨ ورقة ١١ و ١٢ ، طهران ، المكتبة الوطنية

أما النفوس غير البسيطة ، فهي أربعة أنواع مختلفة : فالأولى منها كاملة وخالصة ، وعند الموت تنقل إلى عالم العقول وتستغرق بلذة في تأمل الله : والنوع الثاني كامل ولكنه غير صاف ، ودرجة الصفاء ينبغي أن تقاس بمدى اتصافه بالمادة : هذه النفوس عند الموت تعاني ألما من شيئين : من الانفصال عن الجسد ، مصدر شهواتها السابقة ، وغيبتها عن النور أصل كل الأنوار : أما الانفصال فهو يصير بالتدريج غير محسوس ؛ وكلما ابتعدت عن أشواق الجسم أخذت النفس تنهياً للمتع الروحية .

ويمكن أن توجد أيضا نفوس غير كاملة ولكنها صافية . وهي التي تحمل رغبة عظيمة في الكمال دون أن تدركه . وفي هذه النفوس الألم بعد الموت مستمر ، مع أن اتصافها بالعالم الذي تركته يأخذ في التلاشي .

وأخيرا توجد النفوس غير الكاملة ولا الصافية . ولانحتاج إلى القول بأن العذاب الأليم ينتظرها بالمرصاد . (١) والنتيجة الأخيرة التي يخلص إليها السهروردي هي أنه ينبغي الإلحاح المتواصل في تطهير النفس من كل ما تشتمل عليه من مظاهر الحيوانية لكي ندمج في أنفسنا صورة الملاك الأمثل .

وما يجب أن نأخذه في الاعتبار هو أنه ، في كل التصنيفات لمستويات الكمال في درجات الكائنات ، نجد أن آخر درجة هي التي يشغلها الأنبياء ؛ فهم يتميزون ، بالنفس القدسية ، التي تترك المثل أو الصور الكونية كأنها شيء خاص بها . وهي تعرف كل شيء بنفسها دون حاجة إلى معلم ؛ وصفاتها العظيم خلال الحياة يجعلها تملك الكون ؛ فالأنبياء هم الكائنات الممتازة التي تصلح لهداية الإلهيين : كما أنهم ينقلون الشرائع إلى عالم المجتمعات التي يعيشون فيها ؛ وتوجد مراتب مختلفة للأنبياء طبقا لعموم رسالتهم أو خصوصيتها بأقوام محددتين .

وحسب النظرية العامة التي تقول بأن المادة إنما هي حجاب أو حاجز يخفى عنا الضوء الحقيقي، فأى مقدس يمكن أن يتزاح عنه الحجاب في المنام أو يصل إلى الكشف النهائي بعد الموت : والنبي والقديسون المتصوفون فقط هم الذين منحوا نعمة كشف الحجاب عنهم حتى وهم ساهرون ، فيصلون إلى الدرجة التي يمكنهم فيها أن يروا وجه الله وهم متيقظون عادة .

ولا أريد أن أنهي حديثي عن السهروردي بدون أن أقدم ولو فكرة موجزة مريعة عن بقاء مبادئه وأفكاره ، خلال القرون التي مرت حتى اليوم . وبقلدر ما كان شبه مجهول في الغرب ، تمتع بتأثير هائل في الشرق . وبخاصة في الشرق الإسلامي ، والمناطق الشيعية قبل غيرها . وقد اقترن اسمه دائما بابن عربي . فهما يمثلان تيارين ينبع أحدهما من مغرب العالم الإسلامي بالآندلس ، وينبع الآخر من مشرقه في فارس وبصيان معا في قلب هذا العالم الإسلامي . كلاهما يموت في سوريا (ابن عربي في دمشق ، والسهروردي في حلب) . كما أن فكرهما ظل حاضرا دائما في كل الاتجاهات الصوفية (١) .

ويمكن أن نقول مع « نصر » إنه خلال انحسار المبادئ الأرسطية عن العالم الإسلامي الذي حدث في القرن الثاني عشر الميلادي ، برز مكانها بصفة أساسية نوع من التآلف بين صوفية ابن عربي وإشراقية السهروردي . وفي حقيقة الأمر السهروردي شيخ لعدد وفير من أتباعه الروحيين الذين يتلمذون على مبادئه حتى اليوم ، ويمكن أن تؤكد أن الموحدة العظمى لهذين الاتجاهين ، اللذين أشرنا إليهما ، هو قطب الدين الشيرازي ، وهو خير من كان مؤهلا للقيام بهذه المهمة : فقد كان تلميذا لصدر الدين القونوي أكبر من قدم ابن عربي إلى الشرق الإسلامي ، كما أنه في نفس الوقت مفسر حكمة الإشرق ، وقد دأب الناشرون على طبع شروحه كأحسن تحليل لأعمال السهروردي . ويمكن القول بأن هذه

(١) يمكن للقارئ مراجعة ملخص واف لا سنقوله هنا في المقدمات الفرنسية التي

كتبها كوربان كمدخل لأعمال السهروردي . (انظر أيضا ١٧ ، ٢١٦ ، ٢١٧) ■

الشروح كانت حلقة الاتصال التي حملت آراء السهروردي إلى الناس حتى يومنا هذا . فمنذ ظهورها في سنة ١٢٩٥ ميلادية الموافق ٦٨٤ هجرية ، وهي تنشر دائما على هامش المتن . وحتى يومنا هذا فهي تدرس مع أصل السهروردي في مدارس التوحيد بإيران .

وهناك شرح آخر ينتمي لنفس الفترة التي تم فيها الشرح السابق أو قبلها بقليل . وهو ما ألفه شمس الدين الشهرزوري الذي كتب أيضا تاريخا لحياة أستاذه السهروردي مازال مجهولا حتى أيامنا هذه تقريبا وهو الذي أشرنا إليه في بداية هذا البحث (١) .

وحكمة الإشراق ظفرت بأحسن بيئة ساعدت على ازدهارها وتآلق مبادئها في فارس القديمة وإيران الحديثة . وقد لعبت دورا في غاية الأهمية في تجدد الحركة الشيعية خلال العصر الصفوي . وفي خلال القرون السبعة الأخيرة كانت أفكار السهروردي حاضرة دائما في عدد غير قليل من المتصوفة وعلماء التوحيد في العالم الفارسي . ويمكن أن نعد على رأسهم ابن كونة ، والخواجه نصير الدين الطوسي ومحمد ابن أبي جمهور ، وجلال الدين الدواني وميرداماد وملا صدر و"شيخ أحمد الإحسائي وحاجي ملة هادي سبزواري .

وقد امتد تأثيره إلى الهند ، وبخاصة في بلاط المغول ، وينسب اندراویش إليه تأسيس جماعاتهم . وقد ترجمت بعض أعماله إلى السنسكريتية ، كما أنها ترجمت من قبل إلى العبرية :

وقد لاحظ كوربان تأثير حكمة الإشراق في نمو المذاهب الزرادشتية التي ازدهرت في فارس خلال القرن السادس عشر (٢) ، وأقصد الحركة التي حمل لواءها « أزرقويان » وهي تمثل ظاهرة نرى فيها خصائص شبيهة جدا بما سبق أن شرحناه ، فنحن أمام خلط جديد

(١) كتب أيضا شرحا آخر لكتاب التلويحات .

(٢) ٧ ٤

وعجيب بين المذاهب الهندية والبوذية والزرادشتية من ناحية ، والإسلام من ناحية أخرى . ولا شك أن هذه الحركة قد استلهمت إلى حد ما مبادئ السهروردي . فأحد تلاميذ « أزرقويان » ويسمى « فارزانه بهرام بن قارشاد » ترجم إلى الفارسية أعمالا عديدة من تأليف الصوفي الإسلامي العظيم ، موضوع الدراسة (١) .

وخلاصة القول أن فلسفة السهروردي تمثل بالنسبة لعصرها صيغة أصيلة من الفلسفة الشرقية ، شرقية لمصدرها الجغرافي ، ولمضمونها المعنوي . ويضعها صاحبها في مقابل شرقية المشائين . وهكذا : فكما أن الفارابي جدد فلسفة المشائين ، ولهذا السبب سمي المعلم الثاني ، فبنفس الطريقة بعث السهروردي وجدد فلسفة الاشراقيين ، في عدد من الكتب والتأليفات (٢) .

ولا عجب ، بالتالي ، من أن هذه الفلسفة قد نمت وتطورت في المشرق أكثر بمراحل مما عرفت في الغرب . واليوم وقد اتجهت الفلسفة إلى نوع من التدقيق الحكيم أكثر من ذي قبل ، نجد أن النظام الفكري للسهروردي يكتسب أهمية بالغة في الوقت الحاضر . فكتبه تصلح لأن تكون جسرا يصل ما بين الفلاسفة الشرقيين ، التي تعتمد أكثر من غيرها على الحدس والتحليق في سماء العاطفة من ناحية ، والفلاسفة الغربية الحادة في طابعها العقلي ونظرياتها من ناحية أخرى .

وقد عرف السهروردي كلا من هذين الاتجاهين ، لكنه احتضن هذا الاتجاه الأول ، الذي يتلاءم مع تكوينه الشخصي والروحي ، في ظل الشرق المسلم .

(١) ١٥ .

(٢) ٧ ، ٢٨٧ .

قائمة بأسماء المراجع والمصادر

- (١) السهروردي : شهاب الدين يحيى بن حبش : «مجموعة في الحكمة الإلهية» عني بتصحيحه ه. كوربان ، استانبول ، النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، المجلد الأول . ويحتوي على : كتاب التلويحات اللوحية والعرفية ، كتاب المقاومات ، كتاب المشارع والمطارحات .
- (٢) السهروردي : شيخ اشراق شهاب الدين يحيى : «مجموعة دوم مصنفات» صححه وقدم له بالفرنسية هنري كوربان ، طهران ، معهد ايران وفرنسا (قسمت ايرانشناسي) باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس ، سنة ١٩٥٢ ، المجلد الثاني ويحتوي على : كتاب حكمة الاشراق ، رسالة في اعتقاد الحكماء ، قصة الغربة الغربية .
- (٣) السهروردي : شيخ اشراق شهاب الدين يحيى : «مجموعة آثار فارسي» صححه وكتب حواشيه ومقدمته د. سيد حسين نصر ولما تحليلاً له هنري كوربان بالفرنسية طهران معهد ايران وفرنسا (قسمت ايرانشناسي) ، باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس ، سنة ١٩٧٠ ، المجلد الثالث ويحتوي على : متن رسائل فارسي (برتونامه هياكل النور ، الواح عمادي) ، رسائل عرفاني (رسالة الطير ، آواز برجبرائيل ، عقل سرخ ، روزي باجماعت صوفيان ، في حالة الطفولية ، في حقيقة العشق يا مؤنس العشاق لغة موران ، صفيير سيمرغ) ، بستان القلوب يا روضة القلوب ، يزدان شناخت ، رسالة الأبراج .
4. ANAWATI, G.C. et GARDET, L. : «Mistica Islamica, Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica. Traduzione dal francese di N.M. Loss.» Torino, Società Editrice Internazionale, 1960) 52-56.
5. BROCKELMANN, C. : «Geschichte der arabischen Litteratur». Leiden, Brill, 1949: «al-Suhrawardi: I, 437; SI, 781.
6. CARRA DE VAUX : «La philosophie illuminative d'après Suhrawardi Mektoul». JA IX, t. 19 (1902) 63-64.
7. CORBIN : H. : «Histoire de la Philosophie Islamique».
8. ——— : «Islam Iranien : Aspects spirituels et philosophiques. T. I., Livre II : Sohrawardi et le monde spirituel de l'ancienne Perse». Paris, Gallimard, 1970.
9. ——— : «Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi, avec une préface d'I. Pouré-Davoud». (Publications de la Société d'Iranologie, no. 3). Teheran, Editions du Courier, 1964.
10. ——— : «Suhrawardi s'Alep (m. 1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)». Paris, Maisonneuve, 1939.
11. FEDA. Abu-l-«Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux». T.I. Paris, 1872.
12. GOMEZ NOGALES, S. : «La teor'ia del abandono en la mistica del Iraq». Manresa 23 (1951) 343-363.
12. bis. — «Constitutivos metafisicos del ser segun Ibn Hazm». al-Andalus 29 (1964) 207-232 y 347.
13. IQBAL, Muhammad : «The Development of Metaphysics in Persia». Londres, 1908, pags. 121-150.

14. KREMER, A. von : «Geschichte der herrschenden Ideen des Islam». Leipzig, 1968.
15. MU'IN, M. : «Azar Kaiwan wa Pairuwan-i u». Revue de la Faculté des Lettres (Teheran University) 4, 3 (1336/1917) 25-42.
16. NALLINO, C.A. : «Filosofia orientale o filosofia illuminativa d'Avicenna». RSO 10, 4 (1925) 433-467.
17. NASR, Seyyed Hossein : Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul». En : «A History of Philosophy, with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim Lands, edited and introduced by M.M. Sharif». vol. I. Wiesbaden, Otto Harrassowitz (1963) 372-397.
18. ——— : «Three Muslim Sages : Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi». (Harvard Studies World Religious, I). Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. (Cfr. Arabica 12 (1965) 99).
19. RIDA-QULI XAN : «Riyad al-'arifin». Teheran, 1316.
20. RITTER, H. : «Philologica IX : Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften». Der Islam 24 (1937) 270-286; 25 (1938) 35-86.
21. SPIES, O. y KHATTAK, S.k : «Three treatises on Mysticism». Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer (1935) 90-101.
22. SAHRAZURI, Sams al-Din : «Nuzhat al-arwah wa raudat al- afrah».
23. VAN DEN BERGH, S. : «De Tempels van het Licht door Soehrawardi». (Hayakil el- Nur : Les temples de la lumière : ed. de Sayj Muhyiddin Sabri al-Kurdi). Trad. holandesa. Tijdschrift v. Wijsbegeerte (Harlem) 10 (1916) 30-59.
24. ——— : al-Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya b. Habash b. Amirak, surnommé al-maktul». En : «Encyclopédie de l'Islam. Leyde, Brill, 1934. pags. 530-531.

الفصل
السادس

تحليل معنى الوجود في كتاب
«المشارع والمطاريحات»
بقلم: الأب قنواف

يتابع الأب الدكتور قنواني بهذا البحث ، عن معنى الوجود عند السهروردي ، من خلال كتابه « المشرق والمطارحات » ، بحثين آخرين له ، أحدهما عن معنى الوجود عند مفكرى الإسلام ، فلاسفة ومتكلمين ، ألقى في هارفارد (٢٠ - ٢٢ أبريل ١٩٧١) ، والآخر عن معنى الوجود عند الفارابى ، ألقى في مؤتمر تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط المنعقد في مدريد (سبتمبر ١٩٧٢) .

ويقدم الأب قنواني في هذا البحث ترجمة للفصل الأول من المشرق الأول من الكتاب ، وهو الذى يحال فيه السهروردي معنى الوجود . ويظهرنا قبل الترجمة على تصنيفى كل من ماسينيون وكوربان لمؤلفات السهروردي ورأى الدكتور محمد على أبوريان فيهما : ويقول إنه على أساس مما يمكن أن يكون لدى كوربان وأبى ريان من اتفاق ، فإن السهروردي يستخدم في كتاب المطارحات تصورات ومصطلحات أرسطية في التعبير عن نظريته .

ولكى يسهل على القارئ معرفة مكان الفصل المترجم بالنسبة لباقي فصول الكتاب ، أورد الأب قنواني فهرسا لفصول الكتاب بحسب طبعة كوربان مع ذكر أرقام صفحاتها . ويشرح طريقته في الترجمة وكيف يؤثر ترجمات فرنسية معينة لبعض مصطلحات السهروردي في اللغة الغريبة (وجود - ثبوت - فى الأعيان - حقيقة : . الخ) ، وذلك لتجنب اللبس . ويرحب باقتراحات زملائه من المتخصصين حول هذه الترجمات .

LA NOTION DE WUJUD DANS LE KITAB AL-MASHARI' WAL-MUTARAHAT DE SUHRWARDI

Dans une étude précédente (1), nous avons procédé à une enquête au sujet de la notion de wujud chez les penseurs musulmans, falasifa et mutakallimun. Plus récemment, au Congrès de l'histoire de la philosophie médiévale tenu à Madrid en septembre 1972, nous avons exposé la doctrine de Farabi sur ce point d'après son *K. al-huruf* récemment édité (2). Aujourd'hui l'occasion nous est donnée de poursuivre notre enquête chez les maîtres de l'Ishraq, Yahya al-Suhrwardi, non pas dans son oeuvre entière mais uniquement dans son *K. al-mashari' wal-mutarahat*. Avant de donner la traduction du texte de ce traité qui en parle explicitement, nous allons situer celui-ci dans l'ensemble de l'oeuvre du grand ishraqi.

Cette oeuvre est, comme on le sait, immense malgré la mort prématurée et tragique de son auteur (3). En se basant sur la préface de la *Hikmat al-ishraq* et probablement des renseignements donnés par Sharazuri et Qutb al-Din al-Shirazi, commentateur de ce dernier traité, Louis Massignon a jadis distingué trois phases dans la vie de Suhrawardi : la première, celle de la jeunesse, est caractérisée par un ishraquisme pur. C'est à cette époque qu'il aurait écrit *al-Alwah al-'imadiyya*, *Hayakil al-nur*, et les traités mystiques. La deuxième phase est celle de son péripatétisme, pendant laquelle il aurait écrit : *al-Talwihat*, *al-Lamahat*, *al-Muqawamat*, *al-Mashari' wal-mutarahat* et *al-Munajat*. Enfin la troisième phase où a prédominé l'influence avi-

-
1. Intitulée « Quelques remarques sur les termes se rapportant à l'existence (al-wujud) dans le kalam et la falsafa », communication faite au Colloque sur le kalam, tenu à Harvard du 20 au 22 avril 1971 en l'honneur du Professeur H. Wolfson. Les Actes du Colloque n'ont pas été édités. Nous espérons publier notre étude ultérieurement.
 2. *Alfarabi's Book of Letters (Kitab al-Huruf)*; Commentary on Aristotle's *Metaphysics*. Arabic text, edited with introduction and notes by Muhsin Mahdi, XV + 252 pages. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I : Pensée arabe et musulmane, 46) Beyrouth, Dar El-Machreq, 1969. Cf. notre C.R. dans *MIDEO*, t. 11 (1972), p. 520 et surtout R.M. Frank, *JAOS*, 92.2 (1972), pp. 393-395.
 3. Cf. la dramatique récit de la lutte sans merci qui lui déclarèrent les fuqaha' qui finirent par obtenir sa condamnation à mort par Saladin, dans Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques II. Suhrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, Ed. Gallimard, 1971. pp. 14-18.

cenno-platonicienne aurait été celle de la composition de la **Hikmat al-ishraq**, la **Kalimat al-tasawwuf** et l'**Itiqad al-hukama** (4).

M. Henry Corbin a critiqué cette manière de voir en faisant valoir les difficultés qu'elle soulève. Par exemple le **Alwah al-imadiyya** est très probablement contemporain de la **Hikmat al-ishraq** et des grands traités dogmatiques. De même, le **Hayakul al-nur** « reprennent, du IV^e au VII^e temple et même simplifient les doctrines les plus caractéristiques de **Hikmat al-ishraq** » (5). Enfin la composition des **rasa'il** utilisant les mythes et les symboles comme dans un but essentiellement initiatique présuppose déjà une intention fermement **ishraqi**.

Par ailleurs, M. Corbin pense que les « ouvrages discutant ou empruntant la dialectique péripatéticienne n'impliquent pas une adhésion philosophique au péripatétisme comme tel » (p. XIII). Aussi arrive-t-il à la conclusion qu'il y a chez Suhraward. une « unité d'intention » qui lui permet, sans qu'on puisse praler d'évolution ou de périodes dans sa vie, de s'exprimer sous des formes variées. Des lors la classification que nous pourrions appeler d'ordre doctrinal, est faite suivant le schéma suivant :

A. Le système des grands traités dogmatiques : 1. **Talwihat**. 2. **Muqawamat**. 3. **Mutarahat**. 4. **Hikmat al-ishraq**.

B. Les « Opéra minora », dogmatiques aussi mais insistant sur une partie ou un groupe de thèmes. Ce sont : **al-Alwah al-Imadiyya**, **Bustan al-qulub**, **Hayakil al-nur**, l'**Itiqad al-hukama**, **Kalimat al-tasawwuf**, **Kashf al-ghita'**, **al-Lamahat**, **Partaw-Nameh**.

C. Les **Rasa'il** en forme de similitudes, romans d'initiation, récits symboliques, tous écrits en persan.

D. **Al-Waridat wal-Taqdisat** que M. Corbin appelle un véritable « Livre d'heures » pourvoyant un hymne propre pour chaque jour de la semaine.

M. Muhammad Abu Rayyan, professeur à l'Université d'Alexandrie, qui a consacré sa thèse de doctorat, soutenue à Paris, aux « Origines de la philosophie de l'**ishraq** » (6) a discuté dans un chapitre spécial les deux positions précédentes. Il ne pense pas qu'on puisse

4. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, p. 113.

5. **As-Suhrawardi, Opera Metaphysica et mystica**, vol. I, Istanbul, 1945, p. VII.

6. Le texte français n'a pas été publié, par contre l'auteur a édité un texte arabe sous le titre : **Usul al-falsafa al-ishraqiyya inda Shihab al-Din al-Shurawardi**, Beyrouth, Dar al-talaba al-'Arab, 1969.

établir une coordination organique entre les divers livres et traités de Suhrawardi (cf. en particulier pp. 66-67). D'après M. Abu Rayyan, et en s'appuyant sur les propres dires de Suhrawardi, celui-ci a commencé à écrire la **Hikmat al-ishraq**. Empêché par ses nombreux voyages de l'achever, il rédigea, pour répondre à des sollicitations pressantes, d'autres traités, tels: **al-Lamahat**, **al-Talwihat**, **al-Muqawamat**, **al-Mutarahat** et **al-Hayakil**, — sans pour autant cesser de travailler à **Hikmat al-ishraq**. On pourrait donc soutenir qu'il a conçu sa doctrine avant la rédaction de la **Hikmat al-ishraq** et qu'on rédigeant les autres traités, il n'a pas voulu en faire un exposé systématique complet mais insister sur tel ou tel aspect sans s'attreindre à la conclusion et à la densité que l'on trouvera dans la **Hikma**. Autrement dit, alors que les autres traités donnent des exposés partiels simplifiés pour une initiation à la doctrine (**nawahi mubassata lil-madkhal**), la **Hikmat al-ishraq** donne un exposé complet en lui-même contenant, sous une forme condensée et par là difficile, tous les aspects de la doctrine.

Nous pouvons, nous semble-t-il, en nous en tenant à ce que MM. Corbin et Abu Rayyan ont de commun, considérer que Suhrawardi, dans les **Mutarahat**, exprime sa propre doctrine tout en utilisant certains concepts et la terminologie aristotéliens.

Pour permettre au lecteur de situer le texte traduit dans l'ensemble du traité des **Mutarahat**, nous donnons la table des chapitres de celui-ci en renvoyant aux pages de l'édition de M. Corbin.

	Pages
Préface du livre	124
Préface de la troisième science	196

Premier mashra'

Au sujet de certaines choses qu'il faut connaître avant (d'aborder) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

Chapitre premier. — Où on fait une légère allusion à l'existence, la choséité, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux	199
Chapitre deuxième. — Où l'on parle également d'une façon générale de l'existence et du néant ('adam)	212
Chapitre troisième. — De la substance et de l'accident — —	218

Deuxième mashra'

Des catégories, où on établit l'accidentalité de certaines d'entre elles et la substantialité d'autres. Recherches qui s'y rapportent.

Chapitre premier. — Recherches se rapportant à la substance —	221
Chapitre deuxième. — De la quantité, son caractère accidentel	233
Chapitre troisième. — De la qualité	250
Chapitre quatrième. — De la relation	263
Chapitre cinquième. — Des autres catégories	273
Chapitre sixième. — De la vigueur et de la faiblesse	293

Troisième mashra'

Les divisions de l'existence

Chapitre premier. — De l'antériorité et de la postérité	302
Chapitre deuxième. — De l'unité et de la multiplicité	308
Chapitre troisième. — Des divisions de l'altérité	312
Chapitre quatrième. — De la puissance et de l'acte, division de l'existant en innové et non-innové	320
Chapitre cinquième. — Du général et du particulier — —	328
Chapitre sixième. — Des considérations intellectuelles	340
Chapitre septième. — Fin de l'exposé sur les considérations in- tellectuelles et les choses mentales	365
Chapitre huitième. — Ce qui a l'essence stable (qarr al-dhat) et ce qui ne l'a pas	371
Chapitre neuvième. — Ce qui peut être fini et qui ne le peut pas	372
Chapitre dixième. — Ce qui est divisible et ce qui ne l'est pas	372
Chapitre onzième. — Ce qui peut être partie de l'essence et ce qui ne le peut pas	372
Chapitre douzième. — Ce qui est susceptible de mouvement et ce qui ne l'est pas	373
Chapitre treizième. — De la cause et de l'effet	376
Chapitre quatorzième. — De la cause finale	382
Chapitre quinzième. — De l'effet de ce qui est un	385

Quatrième mashra'

Chapitre unique. — Ce qui a été dit à ce sujet	386
--	-----

Cinquième mashra'

De son action, signification de la création (ibda')

Chapitre premier. — De l'effet permanent et de l'effet non per- manent	403
---	-----

Chapitre deuxième. — Les causes des innovés, des rencontres fortuites et volontaires	408
Chapitre troisième. — Que l'intelligence meut la sphère par le desir	416
Chapitre quatrième. — Recherches concernant l'innovation essentielle et l'innovation selon le temps	417

Sixième mashra'

De la bonté et de la richesse, allusion aux principes de l'existence et aux mouvements des sphères, à la hiérarchie de l'existence, du bien et du mal.

Chapitre premier. — L'action du nécessairement existant n'a pas de cause finale	427
Chapitre deuxième. — Le nécessairement existant est la fin de tous les êtres	433
Chapitre troisième. — Du principe concernant le possible et le plus noble	434
Chapitre quatrième. — Réfutation d'une règle d'Abul-Barakat	435
Chapitre cinquième. — Du mouvement des sphères célestes et de l'état de leurs âmes	439
Chapitre sixième. — Ce qui soutient (al-mumidd) les sphères est une substance intellectuelle	444
Chapitre septième. — Le corps ne peut pas être une cause pour un corps	445
Chapitre huitième. — L'émanation de la pluralité à partir de l'un selon les Péripatéticiens et selon les Ishraqiyyun	449
Chapitre neuvième. — Où l'on prouve l'existence des archétypes des espèces (arbab al-anwa')	453
Chapitre dixième. — La soumission de toute l'existence à la victoire de la lumière des lumières	464
Chapitre onzième. — Du mal, comment émane l'acte de la cause	466

Septième mashra'

De la perception (idrak), la connaissance du nécessairement existant des (substances) séparées. De l'immortalité de l'âme, de la béatitude.

Chapitre première. — De la perception et de la science	474
Chapitre deuxième. — De la perception des âmes célestes et diverses autres perceptions	489

Chapitre troisième. — Comment apparaissent les choses cachées	493
Chapitre quatrième. — Le problème de l'immortalité de l'âme	496
Chapitre cinquième. — De l'impossibilité de la métempshycose	499
Chapitre sixième. — De la conduite des sages théosophes (al-hukama' al-muta'allihun)	500
Chapitre septième. — Testament de l'auteur	505

Enfin quelques remarques au sujet de la traduction. Nous avons essayé de serrer le texte le plus près possible, en ne reculant pas devant certains néologismes, — comme « choséité » par exemple pour *shay'iyya*, — qui sembleront barbares aux non-spécialistes. De même, nous traduisons généralement *wujud* par existence quand nous ne laissons pas tel quel; le traduire par « être » introduirait une terminologie occidentale qui risquerait de créer de la confusion. Certains termes demeurent des « crues » pour nous et semblent défier toute traduction, le terme *thubut*, par exemple, traduit tantôt par « affirmation » tantôt par « stabilité » ou pas traduit du tout... L'insaisissable « *amr* » a été traduit tantôt par notion tantôt par « chose »; *hal*, dans son sens technique par « mode ». *Fil-a'yan* correspond au terme scolastique « in re ». *Haqiq* est traduit tantôt par « essence » tantôt par « réalité », rarement par « vérité ».

Nous serions heureux et reconnaissant de recevoir de nos collègues des suggestions pour des traductions plus idoine...

La première section (al-mashra' al-awwal)

De certaines notions (*umur*) qu'il faut connaître et examiner avant (d'aborder) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

CHAPITRE I

Où on fait une légère allusion à l'existence, la choséité, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux.

(3) Certains (entendent) définir toutes choses ; ils ont (voulu) également définir l'existence, quand ils s'en sont occupées. Il t'est apparu, dans ce que tu as vu précédemment en logique, la nécessité, quand il s'agit de principes, d'arriver jusqu'aux evidences naturelles (*fitriyyat*) — et qu'on ne montre pas une chose par ce qui est plus caché qu'elle, ou qui lui soit égale du point de vue de la connaissance ou de l'ignorance.

Parmi les définitions qu'ils ont donné de l'existence (*a-lwujud*), il y a celle-ci : « C'est ce qui fait que ce qui est qualifié par elle est existant ». Tu vois la fausseté d'un pareil procédé : on définit la

chose par ce qui est plus caché qu'elle, et qui n'est connu que par elle. En effet, l'existant en tant qu'existant n'est connu que par l'existence : comment définir l'existence par lui ?

D'autres ont défini l'existant en ce qui se divise en éternel et innové. Or l'éternel et l'innové ne sont définis que par l'existence prise avec la considération qu'elle est précédée ou non par la non-existence (**'adam**).

L'existant a été aussi défini « ce qui se divise en agent et patient ». Or l'un et l'autre ont besoin pour être définis de l'existence en tant que la donnant ou la recevant (**ma' ifada aw istifada**).

On prend quelquefois dans la définition de la choseité et de l'existence des termes qui leur sont synonymes comme « ce qui est telle ou tel » (**al-amr al-ladhi kadha wa kadha**). Cela revient à définir la chose par elle-même. Celui qui définit la « chose » en disant : « C'est ce qui peut recevoir valablement une information » définit la chose visible (**zahira**) par la validité de l'information, qui est plus cachée qu'elle. Il prend dans la définition de la chose le terme **al-ladhi** « qui », qui a le même significat. L'existence et la choseité (appartiennent à la classe) des termes qu'il n'est pas valide de définir parce que rien n'est plus évident qu'elles.

Certains ont donné comme argument que la choseité est plus générale que l'existence parce que l'intelligible, impossible ou possible mais non existant in re (**fil a'yan**), est « une chose » dans l'esprit : il a une forme intelligible mais pas d'existence. Mais (l'auteur d'un pareil raisonnement) a commis une inadvertance dans sa motivation : car de même qu'il est une chose du point de vue de son intelligibilité qui existe dans l'esprit selon cette considération ; et comme il n'existe pas in re, il n'est pas une chose in re ; alors à l'existence absolue sans condition correspond une choseité absolue sans condition : à (l'existence) mentale correspond (la choseité) mentale, à (l'existence) réelle correspond (la choseité) réelle. Aussi l'argumentation avancée est invalide.

(p. 201)

D'autres ont avancé comme preuve de la plus grande universalité de la choseité que celle-ci comprend l'existence elle-même et la quiddité à laquelle advient l'existence. Elle est donc plus générale que les deux. On a répondu que l'existence s'attribue à la quiddité particularisée et en considération de la choseité qui la suit (**al-lahiqah biha**) parce qu'elle a une existence également, ne serait-ce que dans l'esprit. (L'existence) est donc plus générale que les deux.

D'autres en voyant que chacun des deux (termes) se dit de l'autre ont estimé que les deux sont à égalité. D'autres ont prétendu que c'était deux termes synonymes. Ils disent : « Nous prétendons que le contenu des deux termes est identique. Ce contenu identique est évident inné (fitri). Celui qui prétend qu'ils sont deux et qui affirme qu'il y a aucune différence entre eux, qu'il montre le sens de chacun. (Mais) alors ce sens nous deviendra équivoque, et l'un d'eux n'est plus évident... Ils disent : « La chose correspond à l'existant, la chose à l'existence ; le mental de chacun d'eux correspond au mental, le réel au réel. De même que la chose est également appelée « chose », — on ne peut pas en effet dire qu'elle n'est pas quelque chose, — de même on dit qu'elle est existante. Et de même, si on dit de l'existence qu'elle est « chose » c'est comme si on dit qu'elle est existante : en ce qui concerne pareilles choses, on a pris l'habitude de prendre l'une d'elles et de lui attribuer son semblable : on dira de l'existence qu'elle est existante et de la chose qu'elle est chose. Cette répétition n'indique pas qu'il y ait différence dans le sens ou la réalité.

Celui qui prétend affirmer l'identité des deux sens de l'existence et de la chose, en fait s'engage dans une discussion verbale non dans une recherche réelle. Il en est de même de celui qui affirme l'identité de sens de deux termes, quels qu'ils soient. Car le sens de deux termes s'il ne diffère pas d'un certain (p. 202) point de vue selon l'opinion du contradicteur, sa prétention n'est pas autre chose que ce terme a été posé en face de cette signification ou que je l'ai particularisé moi-même selon un vocable choisi par moi. Ce qu'il a choisi lui-même comme vocable spécial ; il n'y a pas lieu de le discuter avec lui, mais la prétention que le vocable reçu par la coutume ou posé par le lexicographe est tel, c'est là quelque chose qui est du ressort des spécialistes de la langue et non des recherches scientifiques. Et la recherche avec celui avec qui on discute ce problème est également verbale : si la contestation porte sur un même objet, l'un d'eux dira : « La signification est la même » ; le second dira : « Elle n'est pas la même mais le terme de chose se dit de ce qui comprend l'existence et la quiddité qui est au-delà de l'existence », soit du point de vue de la coutume soit selon sa convention à lui ou celle d'un autre. Il n'y a pas lieu entre eux de contestation réelle.

(1.8) Mais celui qui affirme l'identité de sens de deux termes concède que la chose a un statut autre que celui de l'existence — comme quand on dit : « Cette chose est possible (en fait) d'existence » mais on ne dit pas : « Elle est possible (en fait) de chose ». Et

L'on dit : L'existence de la chose provient de l'agent » — alors il s'est contredit par cette concession. Il est obligé de reconnaître, d'une certaine manière, la différence de deux considérations, ce qui entraîne la différence dans la signification.

p. 202, 1.12. Et celui qui a donné comme raison de la différence entre eux le fait qu'on peut valablement dire « la vérité (haqiqa) de tel est existante » et qu'il n'est pas valide de dire : « La réalité de tel est chose », n'a pas donné une raison valide : car le contradicteur peut contester la non-validité de cette affirmation : « La réalité de tel est chose ». Il peut même inverser l'affirmation car tout le monde est d'accord que la réalité (haqiqa) n'est appelé telle que quand elle est accompagnée de l'existence de telle sorte que quand il dit « la réalité de tel est existante, cela revient à dire : la quiddité accompagnée par l'existence a une existence ». La preuve qu'il donne de l'invalidité de l'affirmation : « La réalité de tel est chose » parce qu'elle n'est pas connue, est également invalide parce que ce n'est pas une condition de la validité d'une affirmation de quelque chose qu'elle soit ignorée : les évidences innées qui sont les premiers principes, sont valides bien qu'elles ne soient pas.

(4) Sache que certains de ceux qui ont considéré la choséité plus générale que l'existence se sont laissés aller à d'étranges imaginations. Ils ont dit : « Le non-existant possible (al-ma'dum al-mumkin) est « chose » et il est « stable » (thabit). Ils ont concédé que l'absurde (al-muhal) est nié (manfi) et qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation. Parfois ils admettent un intermédiaire entre l'existant et le non-existant de sorte qu'on puisse appeler « thabit » 1) l'existant, 2) et ce qui n'est ni existant ni non-existant (ma'dum) qu'ils ont appelé « mode » hal) et 3) un certain non-existant (ma'dum) qui est le possible.

D'autres ont dit : Si nous divisons le non-existant (al-ma'dum) en possible et impossible, il faut séparer les deux divisions par la possibilité et l'impossibilité. Or l'affirmation (thubut) du statut de la possibilité à cette division du non-existant exige sa choséité.

(5) Recherche et vérification. Ceux-là n'ont pas tenu compte des choses (umur) mentales et qu'elles sont dans les esprits « chose ». Ils ont ignoré que la différenciation entre les deux non-existants des choses réelles ('an al-a'yan) se fait en considérant ce qui a été ajouté à leur significat dans l'esprit : si l'impossible également est pris ainsi — selon le significat de son nom et selon qu'une chose est affirmée ou niée de lui, — il est aussi « chose » car si sa forme dans l'intelli-

gence n'était pas choséité, on ne pourrait pas en faire un sujet d'information positive ou négative ; et ce qui n'a pas de « stabilité » (thubut) dans l'esprit et in re, l'affirmation de sa « stabilité » est du radotage ; il est impossible d'en faire un sujet d'information.

p. 204. On peut les confondre en leur disant : Si le possible est non-existant (ma'dum), son existence est-elle « stable » (thabit) ou niée ? Car ils confessent que la chose ne peut échapper à l'affirmation ou à la négation. S'ils disent : l'existence du non-existant possible (al-ma'dum ai-mumkin) est niée — et pour eux tout nié (manfi) est impossible (mumtana'), — l'existence possible devient impossible, ce qui est absurde. Et s'ils disent : l'existence est affirmée de lui — et tout attribut affirmé d'une chose peut lui être attribué — alors le non-existant peut être qualifié, quand il est dans la non-existence, par l'existence ; il serait à la fois existant et non-existant, ce qui est absurde. S'ils disent qu'il n'est pas possible d'attribuer à une chose l'attribut qui est affiéme d'elle (al-thabita lahu), alors il ne serait plus valide de dire de la quiddité non-existante « qu'elle est chose », car la choséité est affirmée d'elle (thabitatan laha) : de cette supposition il résulte qu'on ne peut pas attribuer à une chose quelque chose qui est affirmé d'elle : elle n'est pas une chose et il avait dit qu'elle était une chose.

Il en est de même pour la possibilité et pour l'affirmation (thabat) elle-même également attribuée au non-existant. On pourrait leur dire d'une façon globale : « Le non-existant possible existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Il est clair que l'un est une négation, l'autre une affirmation il n'y a pas d'autre possibilité. Si (le contradicteur) répond : il existe il affirmera une absurdité. S'il dit qu'il n'existe pas, il aura nié ; dès lors quelque chose sera devenu nié. Or pour lui tout nié est impossible. Or certain possible est impossible : l'absurdité est patente.

pp. 204, 15. On peut les réduire à qui a en désignant une personne par « lui » (huwa) et dire : « Ceci avant l'existence était-il affirmé « cela » ou non ? S'il choisit de dire « il était affirmé — et ceci en tant qu'il est ceci est « désigné » (mushar ilayhi, signatum), alors le non-existant est « désigné ». S'il n'est pas affirmé « ceci », alors il est en tant que tel nié. Or tout nié est impossible per se d'après lui. Alors « ceci » devient impossible. S'il dit : on ne peut le dire « ceci » que par son existence ou par l'existence de ses attributs, on lui dira : « Par l'existence de son existence et l'existence de ses attributs ou par l'affirmation (thubut) de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attributs ? ».

S'il adopte la première réponse, il y aurait pour la chose l'existence de l'existence ad infinitum; la question fait retour à toute existence de l'existence: rien n'existerait sans qu'avant lui, il y ait une infinité d'existences; ce qui est absurde.

1.4 S'il répond «par l'affirmation (thubut) de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attributs «et que ces existences sont «positives» (thabita) parce qu'elles sont possibles et que la désignation (al-ishara) dépend de l'affirmation de l'existence ou l'affirmation des existences des attributs qui ne cessent d'être affirmées, alors la chose ne cesse d'être désignée et le non-existant possible devient désignable. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils disent: les attributs n'étaient pas affirmés (thabita), ils étaient donc niés; sont donc impossible d'après leur point de vue. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils renoncent à leur doctrine,-à savoir que l'existence s'ajoute à la quiddité, c'est ce qu'ils professent, qu'ils nient et qu'ils disent: «elle est identique à la quiddité», cela ne leur servira de rien. Car si la quiddité est affirmée (thabita) quiddité, et que la quiddité se prend comme identique à l'existence, alors la quiddité, affirmée est existante également comme on l'a vue précédemment. De plus, comment cela leur est-il possible? La quiddité affirmée, l'agent doit bien lui donner quelque chose, chose, c'est l'existence. Comment l'existence reçue de l'agent peut-elle être identique à la quiddité?

p. 205, 1.3. De plus, il est étrange que, pour eux, l'existence soit donnée par l'agent, alors qu'elle n'est ni existante ni non-existante. L'agent ne donne pas l'existence de l'existence alors que c'est d'elle dont il est question, ni ne donne sa positivité (thabat) car elle était déjà affirmée du fait qu'elle était possible en elle-même. De sorte que l'agent n'aura rien donné aux quiddités et ils en arrivent à soustraire le monde entier à la création de Dieu.

1.17 C'est là le fait de personnes qui ont vécu dans la religion musulmane avec une inclination vers les questions intellectuelles mais n'ayant pas des idées saines; ils n'ont pas eu comme les soufis des expériences de (connaissance) gustatives. Il leur est tombé entre les mains des livres traduits par certains au temps des Omayyades, dont les noms des auteurs ressemblaient à des noms de philosophes. Ces personnes crurent que tout nom grec était le nom d'un philosophe. Ils trouvèrent dans ces livres des mots qui leur plurent; ils les adoptèrent, en tirèrent des dérivations par désir de la philosophie. Celles-ci se répandirent de par le monde, ce qui les remplit d'aise.

Ils furent suivis par des auteurs postérieurs qui sur certains points les contredirent. Mais l'erreur de tous vient de ce qu'ils ont entendu des noms grecs, auteurs de livres contenant prétendument de la philosophie. En fait, ils n'en contiennent pas du tout. Ceux qui vinrent en premier lieu les acceptèrent, les suivants en firent autant. La philosophie ne prit corps (*kharajat*) qu'une fois que furent répandues les assertions (*aqawil*) du commun peuple (*al-'amma*) de la Grèce et de leurs orateurs et qu'elles furent acceptées par tous (*al-nas*).

(6) Sache que ceux dont nous avons rapporté les opinions au sujet de la choséité des non-existants ont nécessairement admis des choses qui étaient ni existantes ni non-existantes. Pour eux tout ce qui est général (*'amm*) et tout ce qui est distinctif est un «mode» ni existant ni non-existant. Certains disent que de même qu'ils ne sont ni existants ni non-existants, ils ne sont ni connus ni ignorés, intelligés. Parmi ces auteurs certains disent qu'il peut s'agir également de choses (*umur*) sensibles.

Ce qui est vraiment étrange, c'est qu'il puisse se trouver quelque-chose qui n'existe pas, qui n'est pas connu et qui puisse cependant être senti. Si ces choses ne sont pas connues, de quoi parle-t-on alors ? Sait-on, oui ou non, qu'elles n'existent pas ? Si on ne le sait pas comment sait-on alors qu'elles n'existent pas ? Si on le sait pas, pourquoi / (p. 207) ne pas se taire ? N'est-ce pas là faire preuve d'insanité ?

Par ailleurs le (*'adam*) consiste ou bien en la non-existence (*al-lawujud*) ou bien dans la non-choséité qui est plus générale que l'existence puisqu'elle se dit de la quiddité qui est au-delà de l'existence, — et il n'y a pas entre l'affirmation (*al-ijab*) et la négation (*al-salb*) de moyen terme. Si le *'adam* consiste en la non-existence (1.4) et que la chose ne peut être que existence ou non-existence et qu'il ne peut donc qu'être existence ou *'adam* et s'il consiste en non-choséité sa position sur la première question que le non-existant (*al-ma'dum*) est chose est fausse, parcequ'alors cela reviendrait à dire : » que la non-choséité est chose », — ce qui est absurde.

1.7 De plus si le *'adam* consiste en la non-choséité alors les attributs des quiddités non-existencetes sont (également) non-existants et donc elles ne sont rien, selon cette position. Si elles existent, l'agent leur aura communiqué ce qui ne demeure pas avec la non-choséité car la choséité et le *thabat* sont possibles. Alors deviennent possibles la non-choséité, la choséité, l'affirmation et la négation.

tion Et ainsi le **nié** deviendrait possible alors que pour lui il était impossible.

(p. 207) Et si le **'adam** n'était pas la non-choséité ni la non-existence ni la privation (**salb**) d'une quiddité particulière comme la non-humanité car la non-humanité s'attribue à de nombreuses choses qui sont existentes et qu'il ne convient pas de les qualifier par le **'adam**, alors le **'adam** serait une notion qui aurait une nature réalisée (**muhassal al-tabi'a**), soit substance, — si elle n'est pas dans un sujet-, ou accident s'il est dans un sujet-, ou un certain attribut. Or tout attribut a un substrat positif (**mahall thabit**), alors le non-existant impossible serait positif (**thabit**) à cause de l'intention positive (**thubuti**) qu'est le **'adam**. Ce qui est absurde.

(7) Une autre voie. Si le noir était **ma'dum** et sa couleur et les choses générales positives et les traits qui distinguent le noir de toutes les autres couleurs étaient positifs, et l'existence positive, alors à cause de la positivité de l'existence, il serait qualifié par elle, et à cause de la positivité de la colorité et des choses distinctives particulières et des choses générales. Sa quiddité se réaliserait ; pour toutes ces choses, leurs existences sont positives ; ce n'est pas l'agent qui les produit, car l'agent donne l'existence. Or il n'y a pas pour ces existences d'autre existence pour que l'agent la donne car le noir dans l'état de son **'adam** est identique à son état d'existence. En effet l'agent ne produit pas les attributs dont les quiddités sont positives ni les existences positives, bien que l'agent donne l'existence ; et l'existence n'a pas d'existence pour la lui donner : comment en serait-il ainsi alors que l'état de l'existence de l'existence est comme celui de l'existence elle-même ?

1.6 Si on dit : il donne la « stabilité » (**thabat**) de l'existence : la stabilité (**al-thabat**) était avant sa production niée ; dès lors, elle était impossible à réaliser ; l'existence était aussi avant la stabilité niée. Son état était donc aussi ainsi.

De plus, la stabilité (**al-thabat**) et l'existence si elles étaient non-stables avant le don de l'agent, alors leur possibilité était non-stable car on ne peut se représenter la positivité (**thubut**) d'un attribut pour quelque chose de non-positif. Elles sont donc, avant le don de l'agent, non-possibles. Elles ne sont pas non plus nécessaires. Or ce qui n'est ni possible ni nécessaire est impossible. Donc toutes ces choses (**umur**) sont d'après sa position, impossibles. Ce qui est absurde.

1.12 De plus la positivité (**thabat**) ne veut pas dire autre chose

que l'existence : si celle-ci est mentale, celle-là l'est aussi ; si celle-ci in re, celle-là aussi. Nous, nous n'entendons par le 'adam que la non-existence. Ce qui n'est pas existant est (ma'dum). Si (et auteur) lui donne une autre signification qu'il s'en explique. Nécessairement il sera réduit à quia sur ce point. Tout ce qu'il dira se retournera contre lui. Leur erreur réside dans le fait de soutenir que le ma'dum est chose, et dans les modes, qui (d'après eux) ne sont ni existants ni non-existants (ma'duma), étant donné qu'ils n'ont pas reconnu les «intentions» mentales.

(8) Peut-être entendent-ils quelquefois dire les personnes savantes : «les universels n'existent d'aucune manière»-car ils n'existent (effectivement) pas in re-, et ne sont pas non-existants (ma'duma) de tous points de vue, puisqu'ils ont une certaine existence dans l'esprit. Ils ne sont donc ni existants ni non-existants (ma'aduma) selon les deux considérations précédentes. D'où leur erreur.

p. 209 l.2 D'autres aussi se sont abstenus de dire : «Dieu existe ou non-existant (ma'dum) et sont tombés dans l'erreur. Ce qui les a conduits à cela, c'est la fausse idée qu'ils se sont faite à cause du terme qui a la forme de maf'ul (i.e. forme du patient). Ils ont voulu exclure cela de Dieu.

De même ils ont cru qu'il penait du sentiment al-wijdan) et ils n'ont admis qu'il fut possible qu'il y eut (en Dieu) ni du sentiment intellectuel-à cause de l'impossibilité de la métonymie, — ni sensible.

l.6 La difficulté provenant du terme est facile à résoudre : même si on nie (suliba) l'existentialité (al-mawjudiyya) au sens indiqué, cela reste valide et ne soulève pas de contestation.

Quant à ceux qui arguent que s'Il est existant, il y aurait comme associés à lui dans l'existence les êtres existants, ils en sont arrivés à la pure négation des attributs (ta'til) : on ne pourrait pas dire qu'il a une vérité parce qu'il en résulterait nécessairement qu'il aurait en commun avec les vérités le significat de la vérité, ni qu'Il a une quiddité pour la même raison, ni qu'Il est chose parce que cela entraînerait nécessairement qu'il aurait en commun avec les choses la choséité : Il serait non-chose car il n'y a pas de moyen terme entre l'affirmation et la négation ; ni qu'Il a une ipséité (huwiyya) et une positivité (thubut). Or ce qui n'a ni ipséité ni positivité est nié, privé de choséité, pure négation.

l.13 De plus, on ne pourrait le connaître d'aucune manière,

sinon cela entraînerait nécessairement une association. Mais alors ce sot de qui s'entretient-il, de quelle chose parle-t-il ?

1.14 Ces sectes dont nous avons mentionné les opinions au sujet de l'existence et de la non-existence (**'adam**) ne mériteraient pas qu'on leur adressât la parole. Mais étant donné que nous avons vu que certains sots s'imaginent que ce sont des penseurs (**ahl al-nazar**) dont l'opinion compte ou bien ont des opinions autorisées, nous avons tenu à mentionner certaines de leurs divagations.

Georges C. ANAWATI

الفصل
السابع

السريروردى وماآخذة
على المشائين العرب
بقلم: الدكتور ماجد فخرى

ترقى المشادة بين الإشرافية والمشائية إلى عهد ابن سينا ، الذى أعرب فى عدة مواضع من كتبه عن تبرمه بالفلسفة المشائية وحرصه على تخطيها فى اتجاه فلسفة « مشرقية » ، ثم عن أعمق شجونه الفكرية ، « ولا يراعى فيها جانب الشركاء فى الصناعة » ، بل تشتمل على « الحق الذى لا مجمعة فيه » (١) . ميزة هذه الفلسفة أنها وقف على الخاصة « الذين يقومون منا مقام أنفسنا » (٢) ، كما يقول ، دون العامة الذين أخذوا بالمشائية على علالتها واكتفوا بها . وميزتها أيضا أنها تنطوى على عناصر غير يونانية « لا يبعد أن يكون قد وقع إلينا « منها شيء ما » ، كما يقول أيضا فى الموضع نفسه ، ولا يقف فيها عند ما اصطلاح عليه القوم فى تأويل مذاهب القدماء . وهو يفيدنا فى هذه المواضع أنه ألف « الشفاء » « والرواحق » على الطريقة المشائية التى كانت رائجة فى زمانه ، ثم أعقبهما « بالفلسفة المشرقية » على طريقته الجديدة هذه ، ويؤيد بعض المؤرخين كالقفطى وابن أبى أصيبعة رواية ابن سينا هذه إلى حد ما ، مشيرين فى جملة مؤلفاته إلى « بعض الحكمة المشرقية مجلدة » (٣) . ومع أننا لا نريد الخوض هنا فى أمر هذه « الفلسفة المشرقية » والقدر الذى أكمله ابن سينا منها ، فيبدو لنا أن ابن سينا إنما استشف معالم هذه الفلسفة دون أن يتوافر على بسطها بسطا كاملا . والشواهد على ذلك كثيرة .

(١) الشفاء ، المنطق ، الفصل الاول .

(٢) منطق الشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ . ص ٤ .

(٣) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ليبسك ، ١٩٠٢ ، ص ١٤٨ وابن أبى أصيبعة «

ميون الانباء ، مصر ، ١٨٨٢ ، الجزء ٢ ، ص ٥ .

فالمخطوطات التي وصلتنا من «الحكمة المشرقية» (١) لا تختلف في مضمونها عما نعرفه من فلسفة ابن سينا المشائية . وكتاب «الإشارات والتنبيهات» الذي يعد من أخريات ما صنفه في الحكمة لا يختلف من حيث المضمون أيضا عن كتبه الأخرى : ثم إن شراح ابن سينا والمترجمين له، كابن المرزبان والشهرستاني والطوسي وفخرالدين الرازي، لا يوردون إلا جانباً واحداً من فلسفته هو الجانب «المشائي» أو الأفلاطوني المحدث ، وقد أصابه ، على يده ، بعض التحوير الذي لا مفر منه . وعليهم قسى ألد خصومه كالغزالي وابن رشد الذين لا يلمنون بأى ازدواجية تذكر ، في البنيان الفلسفي ، لهذا المفكر .

نجد مع ذلك في رسائل ابن سينا الصوفية نزعة إشراقية واضحة مرتبطة بمذهب الاتصال بالعقل الفعال ، الذي أخذه عن الفارابي (٢) وبمحاولته تجاوز الحدود الضيقة التي رسمها سلفه لهذا الاتصال في مكاشفة صوفية مباشرة . ففي رسالة «حي بن يقظان» يقارن ابن سينا بين الشرق مصدر النور عنده وبين الغرب مصدر الظلمة . وفي رسالة «العشق» يصور المراحل التي تمر بها النفس في تشوقها إلى «الملك الأعظم» أو الخير المطلق الذي هو معشوق النفوس البشرية والملكية» (٣) . فهو يتخطى في هذه الرسائل الحدود النظرية البحتة ، التي توقف عندها الفارابي وابن باجه وابن رشد، واعتبروها . «ذروة الطبيعة» ، ورأى فيها هو أيضاً كمال النفس الطبيعي في مؤلفاته الأخرى ، حيث يضع أن كمال النفس «هو أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل» على غرار العقول المفارقة (٤) . حتى إذا تطرق إلى كمالها الأخير في رسائله الصوفية أقر أن الغاية التي تنشدها

(١) راجع مخطوط ايا صوفيا ٢٤٠٣ وبوكوك (اكسفورد) ١٨١ الخ .

(٢) راجع ابراهيم مدكور ، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، مصر ١٩٦٨ ،

ص ٤٥ .

(٣) رسالة في العشق ، في رسائل الشيخ الرئيس .. في اسرار الحكمة المشرقية ،

تصحیح میکائیل بن یحیی المهرنی (M.A.F. Mehren) لیدن ١٨٩٦

(٤) النجاة ، مصر ، ١٩٣٨ ، ص ٢٩٣ .

جميع الموجودات ، بما في ذلك النفس العاقلة ، هي « أن تعشق
الخير المطلق عشقا غريزيا (: :) » وأن غاية القربى منه هو قبول
لتجليه على الحقيقة ، أعنى على أكمل ما في الإمكان ، وهو المعنى
الذى يسميه الصوفية الاتحاد (١) .

ومهما يكن من أمر هذه الازدواجية في منهج الشيخ الرئيس ،
فقد مهد في رسائله « الشرقية » للخروج على المشائية ووضع القواعد
العريضة لحكمة الإشراق التى بسطها وتوفر عليها « شيخ الإشراق » ،
شهاب الدين السهروردى فيما بعد (٢) . فعلى غرار ابن سينا
ينبه السهروردى على أن غرضه في عدد من أمهات كتبه « كالتلويحات ،
اللاوحية والعرشية و « الامحات » و « المشارع والمطارحات » هو ترتيب
أقواله على طريقة المشائين البحثية ، وهى طريقة « حسنة للبحث
وحده » (٣) ، ولكنها غير وافية بغرض الحكيم المتأله ، الطامع
بالحكمة الذوقية أو فى الجمع بين كلتا الحكمة البحثية والحكمة الذوقية
هذه . وهو ما توخاه فى « الإشراق » الذى يصفه بأنه « مفتاح
العلوم الشريفة ، وأنه و » إن لم يعرف المبتدئ قدره يعرف الباحث المستبصر
أنى ما سبقت إلى مثله » (٤) . ويطنب شمس الدين الشهرزورى

(١) رسالة العشق ، ص ٢٢ .

(٢) يلمح السهروردى فى المشارع والمطارحات (من مجموعة فى الحكمة الالهية ،
المجلد الأول ، استانبول ، ١٩٤٥ ، ص ١٩٥ ، حاشية ٢ - ٣) الى مخطط ابن سينا
الحاشى بحكمة « الشرقيين بقوله : « ولهذا صرح الشيخ أبو على (ابن سينا) فى
كراديس نسبها الى الشرقيين توجد متفرقة غير ملتزمة بأن البساط ترسم ولا تحد ،
وهذه الكراديس وان نسبها الى الشرق فهى بعضها من قواعد المشائين والحكمة العامة .
الا أنه ربما غير العبارة أو تصرف فى بعض الفروع تصرفا لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد
به ، ولا يتقرر به الاصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية . فانه هو الخطب
العظيم ، وهو الحكمة الخاصة » .

(٣) حكمة الاشراق (من مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين
السهروردى ، تصحيح وتقديم هنرى كوربان ، ١٩٥٢ ، ص ١٢) . ينبئ الاششارة
الى ان أول من نبه الى الجانب الاشراقى أو الصوفى فى فلسفة ابن سينا هو تليانو فى :
Rivista degli Studi Orientali, (1925), p. 433. وهو ما يقره عليه هنرى كوربان راجع

مجموعة دوم مصنفات ، ص ١٦ - ١٨ .

(٤) المشارع والمطارحات ، فى مجموعة دوم ، ص ٥٥ .

(توفى ١٢٨٠ م) في مدح هذا الكتاب « المخزون بالعجائب ، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد ، التي لم تر على بساط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصح وأتم وأنفس في العلم الإلهي وغيره » (١) .

فإذا تساءلنا عما يميز الطريقة المشائية عن الطريقة الإشراقية التي يتوافر عليها السهروردي في « حكمة الإشراق » ، بخاصة ، تين لنا أن الطريقة الأولى تعنى بالبحث النظري ، في عرّفه ، وأن دعائها من المشائين إنما ألحقوا بها الكثير من الشوائب ، وقصروا عن إدراك شأوا واضعها « المعلم الأول » . فالحكيم الإشراقي مدعو إذن إلى ذكر لب قواعد « المعلم الأول » وتنقيحها ، دون الالتفات إلى ما لحق بها على يد المشائين من قشور (٢) . ويروى السهروردي في « التلويحات » خبر لقاء جرى في المنام بينه وبين أرسطو « غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأول » ، استنطقه فيه عن حقيقة العلم ومعاني الاتصال والاتحاد ، وعن فلاسفة الإسلام والمتصوفة « الذين لم يقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي ، فكانوا على وجه التحقيق الفلاسفة والحكماء حقا » (٣) . وهو مدعو كذلك إلى الجهر بأن هذه « الحكمة العتيقة » التي أخذوا بها لا تختلف في شئ أشكالها الأرسطوطالية والأفلاطونية واليونانية والفارسية القديمة . فأصولها ترقى إلى « إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون » ، ومن ورائه إلى « والد الحكماء هرمس (. . .) وعظماء الحكماء وأساطين الحكمة ، مثل أنبا دقليس وفيثاغورس وسواهما » (٤) . وعليها تبنى أيضا « قاعدة الشرق

(١) مقدمة كتاب حكمة الاشراق ، في مجموعة دوم ، ص ٧ . وقارن نزعة الارواح ، مخطوط فاتح ٥١٦ . حيث يعد السهرزوري السهروردي « وحيد الاعصار وفريد الدهور » ويقول انه في حكمة الاشراق : « ما سبقه أحد قبله ولا يلحقه أحد بعده الا من شاء الله . . ولا يعرف هذا الكتاب حق المعرفة الا صديق » وأنه جمع فيه بين الحكمتين البحثية والدوقية .

(٢) راجع التلويحات ، في مجموعة في الحكمة الالهية ، ص ٢ .

(٣) التلويحات ، ص ٧٤ .

(٤) (راجع حكمة الاشراق ، ص ١٠ و ١١ . ويضيف السهروردي الى هذين -

في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاشتر
وبزرجمهر ومن قبلهم « ، كما يقول .

يجب أن نفهم من الحكمة البحثية إذن الحكمة المشائية . فهي طريقة حسنة
لمن لم تهبط عليه « سوانح نورانية » ، لا تكتمل الحكمة الحققة
بدونها . والسهروردي في بسطه للطريقة المشائية في مؤلفاته « البحثية »
« كالتلويحات » و « اللوحات » و « المقاومات » و « المصارف والمطارحات »
لا يكتفى بالعرض والتحليل ، بل يستهدف التنقيح والاستدراك أيضا .
وغرضنا الرئيسي في هذه الدراسة هو الإشارة إلى مآخذه الكبرى على
الطريقة المشائية التي نجدها مثورة في شتى مؤلفاته من جهة ، وتقويم مدى
أمانته في ذكر « لب قواعد المعلم » الأول الذي يتجرد للرد على
المشائين (المسلمين) باسمه من جهة ثانية .

١ - من هذه المآخذ حصره المقالات العشر في خمس ، هي الجوهر
والحركة والاضافة والكمية والكيف ، واعتباره مقولات متى وأين
والملك والوضع ضروريا من الاضافة ، ومقولاتي الفعل والانفعال ضربا
من الحركة : ففي الحقيقة كما يقول : « متى وأين والملك والوضع لا تعقل
إلا وأن تعقل الإضافة قبلها . . . والفعل والانفعال حركة تضاف
تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل » (١) . ويشير في كتاب « المصارف
والمطارحات » إلى حصر ابن سهلان الساوي في كتاب « البصائر »
للمقولات في أربع ، هي الجوهر والكم والكيف والنسبة ، فيرفضه
لإسقاطه الحركة التي لا تدخل تحت مقولة الجوهر ولا مقولة الكم
ولا الكيف ولا النسبة (٢) ويورد ، على حصره للمقولات في خمس ، حججا

« الحكيمين الآخرين اسمي أغاثاديين واسقليينوس (اسقلابيوس) اللذين يعتبرهما أستاذي
أرسطو . ويشفع بهذه اللائحة « القدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهنديين
وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرها » . المصارف والمطارحات ، ص ١٢ وقارن
التلويحات ، ص ١١١ والمصارف ، ص ٥٠٣ .

(١) التلويحات ، ص ١١ - ١٢ . قارن المصارف ، ص ٢٧٨ .

(٢) المصارف ، ص ٢٧٨ .

وشواهد شتى في كلا « التلويحات » و « المزارع » متذرعا في خروجه على العرف الذي درج عليه « الجمهور » بذريعتين :

الأولى أن « الفضلاء من شيعة المشائين » يعترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر (١) .

والثانية : أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول ، أرسطاطاليس بل « عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس » (٢) . وأرخوطس هذا ، دون شك ، هو الفيلسوف والرياضي الصقلي الذي تعرف إليه افلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة ٣٨٨ (٣) . ومع أن القدماء اختلفوا في عدد المقولات فقد زاد ابن سينا عن عددها المتعارف في المقالة الثانية من الفن الثاني من منطق « الشفاء » ، حيث يسوق الأدلة على « أنها عشرة » ، لا تدخل تحت جنس ، ولا يدخل بعضها في بعض ، ولا جنس خارج عنها » (٤) .

وتتردد عند السهروردي أصداء لبعض الآراء التي يدحضها ابن سينا في هذا المقام دون تسمية أصحابها . ويفيض فيلسوفنا القول في المقولات في « المزارع والمطاريحات » ، على طريقة المشائين في الغالب ، وإن كان يناقشهم في بعض الجزئيات معتذراً عن ذلك « بأن العادة جرت بإيرادها والقول فيها » . وإلا فعنده أن البحث في المقولات وفي عددها غير ذي غناء ، « فإنها قليلة الفائدة في العلوم جدا ولا يضر التقصير فيها (٥) » .

٢- وبالإضافة إلى هذا المأخذ ، فللسهروردي مأخذ منطقية أخرى علة على المشائين ، نذكر منها « هذه القاعدة المشائين في التعريفات »

(١) المزارع ، ص ٢٨٤ والتلويحات ، ص ١٢ .

(٢) التلويحات ، ص ١٢ .

(٣) راجع : Diogenes. Laertis, VIII, II, 4 .

(٤) راجع الشفاء ، المقولات ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٥ ومقدمة الدكتور

ابراهيم مذكور ، ص ٩ .

(٥) المزارع ، ص ٢٨٤ .

فالمشاعون يأخذون الذاتي العام ، أى الجنس ، والذاتي الخاص ، أى الفصل ، فى تعريف الشيء . ولما كان الذاتي الخاص هذا غير معلوم عندهم مجهله ، فاقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم . ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعرف الإلمام بهذا الذاتي أو الخاص أو الفصل ، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشيء إلا به ؟ فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتنعة ، وكذلك تعريف الشيء (١) .

ولا تصدق هذه الحجة على الاعراض وحسب ، بل على الجوهر أيضاً . فللجواهر عند المشائين (بما فى ذلك النفس والمفارقات) فصول ذاتية عندهم ، فاستحال تعريفها إذن . أما الأعراض ، كاللون مثلاً فتدرك بالحس دون سواء ، وصورتها فى الحس لا تختلف عن صورتها فى العقل ، فلم يكن لها تعريف أصلاً . فلزم عن كل ذلك أن المشائين « أوجبوا ألا يعرف شئ » (٢) ، كما يقول ، مادام أساس جميع المعارف عندهم التعريفات ، وكانت التعريفات مستحيلة ، كما رأينا .

٣- ويأخذ السهروردي على المشائين تعريفهم الجوهر بالموجود لافى موضوع ، مخالفين فى ذلك القدماء الذين عرفوه بالموجود لافى محل (٣) . والتعريف الثانى أعم عنده ، لأن التعريف الأول يصدق على كلا الجوهر والصورة ، فلم يكن تعريفها مانعاً ، بينما

(١) حكمة الاشراق ، ص ٢١ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٧٣ .

(٣) يبدو أن السهروردي يعنى بالقدماء أرسطو وأصحابه . ويعرف أرسطو الجوهر فى المقولات (الفصل ٥) « بالذى لا يقال على موضوع ولا يوجد فى موضوع » . راجع الترجمة العربية فى منطق أرسطو ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، الجزء الاول ، ص ٧ . وفى أشهر التفاسير أن القول على الموضوع هو الخاصة اللاتية ، والموجود فى الموضوع هو العرض . راجع مثلاً المقولات من الشفاء ، ص ٢٣ . وواضح أن العرض هو ما يقتضى المحل أو الموضوع دون سواء ، فكان التعريف الذى يورده السهروردي مما يصح على العرض دون الجوهر ، بحسب المذهب الارسطوطالى . راجع ماجد فخري ، ارسطوطاليس المعلم الاول ، بيروت ، ١٩٥٨ ص ٢٥ .

التعريف الأول يصدق على الجوهر دون سواه : فالصورة لا تكون في موضوع « لافتقار المحل إليها » (١) . أما الجوهر فلا محل له أصلا .

وقد يضيف المشاؤون إلى تعريفهم السابق قولهم إن الجوهر موجود « في شيء ليس كجزء منه » ، وعندنا يخرج من هذا التعريف كلا العقل والعالم بأسره . فالعقل والعالم بأسره ليسا موجودين « في شيء ليس كجزء منه » . والاعراض ، وهي تقيض الجواهر ، موجودة في شيء لا كجزء منه ، فصح أنها جواهر ، وهو خلف (٢) .

ويلحق بهذا المأخذ قسمة المشائين الجواهر إلى ثلاثة أقسام : هي الأشخاص والأنواع والأجناس . وهم مجمعون على أن الأشخاص موجودة ، دون الأنواع والأجناس ، فاستحال أن تكون الأنواع والأجناس جواهر إذن (٣) . فإذا أضافوا إلى خاصية الجوهر كونه مقصودا بالإشارة الحسية أو العقلية ، وقعوا في خطأ جسيم ، وهو أن المفارقات والجواهر الكلية لا تصلح عليها الإشارة الحسية ، والجواهر الجسمانية لا تصلح عليها الإشارة العقلية (٤) .

ومثل ذلك يصدق على قولهم إن من خواص الجوهر أن وجوده لذاته لا لغيره ، وهو ما يصح على الأفراد التي لا محل لها . أما الصور والكميات ، أو الأنواع والأجناس التي سبقت الإشارة إليها ، فهي جواهر ، مع

(١) المقاومات ، ص ١٢٩ . ويبدو أن السهروردي يعنى بالمحل هنا المادة التي لا تحتاج إلى الصورة لكي توجد .

(٢) يورد ابن سينا في المقولات (ص ٢٨) « رسم » العرض كما يلي : « الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو » . وهو يميز بين الجواهر والاعراض تمييزا تاما .

(٣) المقاومات ص ١٣١ - ٣٢ . ميز المشاؤون بين الجوهر الأول والجوهر الثاني ، كما هو معروف . والأجناس والأنواع هي من الجواهر الثانوية ، دون الأشخاص أو الجواهر الأولى . وهذا مذهب أرسطو أيضا ، راجع ماجد فخري ، أرسطوطاليس ص ٢٥ .

(٤) الشارع ، ص ٢٢٢ .

أن وجودها لغيرها ما دامت غير قائمة بذاتها (١) . وقد أسهب السهروردي في بسط مأخذه الجزئية على المشائين في باب الجوهر بغية التدليل على تناقضهم ليس إلا . ومن يتصفح مذهبه في الجوهر في « حكمة الإشراق » بخاصة يتبين أنه يريد به معنى مفارقا للوجود وأعم منه إلى حد ما . فهو عنده « كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في قوامه عن المحل » (٢) فكان إذن أحد « الاعتبارات العقلية » التي تشمل الوجود والعدم والماهية والإضافة وما شابه دون أن تخصص بالوجود العيني (٣) .

ونحن نرى أن كلامه على الجوهر ، إن في معرض النفي أو الإثبات ، لا يخلو من تشويش . فبعض ما يقوله على الجوهر يصح بانفعل على العرض ، بحسب المذهب المشائي العام ، كما رأينا ، وتعريفه للجوهر الآنف الذكر أقرب إلى مفهوم الفعل والكمال (أى الـ *entelecheia*) في المذهب الأرسطوي الذي يقابله مفهوم القوى أو الاستعداد ، في هذا المذهب .

٤ - وينتقض السهروردي بنداً رئيسياً من بنود المذهب المشائي ، هو تركيب الجواهر من الخيول والصورة ، تمهيداً لقوله بصلور الأشياء جميعاً عن « نور الأنوار » . ولما كان غرضنا في هذه الدراسة بسط مأخذه على المشائين ، فلن نخوض في الجوانب الإيجابية من مذهبه النوراني أو الإشراقي الذي يرد فيه كل شيء إلى مبدأ واحد هو النور الذي عنه يفيض كل شيء (٤) . ونكتفي بإيراد الحجج التي يسوقها في إبطال ثنائية الهيولى والصورة عند المشائين .

وضع المشاؤون الخيول ، عند السهروردي ، لتكون المقابل للاتصال

(١) المشرع ، ص ٢٢٢ .

(٢) حكمة الإشراق ، ص ٧٠ .

(٣) حكمة الإشراق ، ص ٦٤ الخ .

(٤) راجع حكمة الإشراق ، ص ١٠٦ الخ .

والانفصال الذى يتميز به الجسم ، وأنكروا أن يكون المقدار داخلا فى معرفة حقيقة الأجسام . وحججهم على ذلك واهية ، لأن الاتصال يقال على الصلة بين الجسمين ، فكان إذن مفارقا للجسم ، خلافا للمقدار الذى لا يتفصل عنه . فحقيقة الجسم هى أنه « مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير » (١) .

فالجسم المطلق عبارة عن المقدار المطلق ، والأجسام الخاصة عبارة عن المقادير الخاصة . فالشمعة مثلا قد تبدل أحوالها المختلفة عند الذوبان ، إلا أن مقدارها لا يتبدل أبداً ، فلزم عن ذلك أن جسم الشمعة ليس إلا نفس المقدار (٢) .

ولا يجدى فى دفع هذا رأى أن يقال إن الأجسام تتفق بالجسمية وتختلف بالمقدار ، ما دام اختلاف هذه الأجسام فيما بينها إنما هو اختلاف بالمقدار ، سواء عينا به الجسم المطلق أم الجسم الخاص . فإذا صح أن « الجسم ليس إلا نفس المقدار » ، لم يكن للقول بالهيوى ، وهى من مقومات الجسم فى المذهب المشائية . مبرر إذن .

ومما يخص الهوى ويكسبها صفة الوجود عند المشائين الصورة التى يوردون على وجودها حججا مختلفة يتناولها السهروردي تباعا ويدحضها . ١- منها أن وجود الصورة مرادف لوجود المادة التى تقوم بها . ٢- ومنها أن الهوى لا توجد مجردة عن الصورة ، إذ لو تجردت للحققت بها الكثرة أو الوحدة (وكلاهما صورة) .

٣- ومنها أن الأجسام لا تقوم بالأعراض ، فوجب أن تقوم بالصورة (٣) . وكل ذلك باطل عند السهروردي : ١- فملازمة الصورة للهوى لا تعنى ضرورة أنها علة وجودها ، ٢- ولحاق الكثرة

(١) حكمة الاشراق ، ص ٧٥ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٧٥ . قارن ما ذهب اليه ديكرت من تكافؤ الجسم والامتداد أيضا ومثال الشمعة الذى يضربه فى : Méditations II

(٣) حكمة الاشراق ، ص ٨٠ الخ .

أوالوحدة بالهيولى ، إذا تجردت ، اعتبار عقلى لا يستلعى حلول الصورة فيها . ٣ - والأعراض شرط من شروط تخصص الجوهر ، والأعراض ما يخص النوع وبه يتشخص . « فالحقيقة النوعية لا توجد مجردة قط بل متشخصة فى الأعيان » ، فكان للأعراض إذن « ملخل فى وجود الجواهر بضرب من العملية أو الاشتراط » ، (١) وهذا معنى تقوم الشئ بها . أضف إلى ذلك أن الأعراض تدخل فى جواب « ما هو الشئ » ، أى فى تحديد ماهيته ، فكانت إذن من مقومات هذا الشئ ، وسمت حجة المشائين أن الصور دون الأعراض هى ما يتقوم به الشئ .

٥ - ومن أهم مآخذ السهروردى على المشائين طائفة تنور على مسألة الإدراك أو العلم . فهو ينكر أولا ، فى هذا المقام ، المقدمة المشائية القائلة إن التجرد عن المادة هو علة إدراك الشئ ، ويضع على نقيض ذلك أن التورانية هى تلك العلة . فلما كانت جميع الأشياء تصدر عن النور وترد إليه ، كان إدراكنا لها منوطا بمقدار النور الذى يدخل فى تركيبها . « فنور الأنوار » الذى تصدر عنه جميع الموجودات نور محض ، فكان أظهر الأشياء وأعرفها ولم يفتقر إلى تعريف أصلا . أما الموجبات المعولة المركبة من نور وظلمة ، فانما يتفاوت إدراكنا لها تبعا لغلبة النور على الظلمة فيها . ومن الحجج التى يوردها على المشائين أنه لو صحت دعواهم أن التجرد عن المادة هو علة الإدراك لوجب أن الهيولى مدركة لذاتها ، مادامت ، من حيث هى هيولى ، مجردة عن أى مادة أخرى عندهم (٢) .

وينكر ثانيا قول المشائين ، جريا على سنة أرسطو ، أن إدراك الشئ هو أن يصير المدرك نفسه صورة ذلك الشئ (٣) . فبطلان هذا القول عنده ظاهر من عدة وجوه .

(١) حكمة الاشراق ص ٨٥ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ١١٥ .

(٣) المشارع ، ص ٤٧٤ الخ . يذهب أرسطو فى كتساب النفس (٣ ، ٤٢٩ أ

٤٣٠ ب) الى أن « المعرفة بالفعل هى وموضوعها شئ واحد » ، وان الصورة هى =

مها أن الشيء لا يصير شيئا آخر بعينه قط : فالصورة والنفس قبل الإدراك وبعده شيان اثنان ، والنفس المبركة لا تتجدد دوما بتجدد الإدراك ، « بل هي شيء واحد ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها ... » فإنك أنت أنت مع الإدراك ودون الإدراك ، (١) .

ولا يجدى في هذا الباب التذرع بما ذهب إليه المشاؤون من أن الإدراك يحصل لدى اتحاد النفس أو اتصالها بالعقل الفعال (كما رأى كلا الفارابي وابن سينا) . فهذا القول مردود للحجة السالفة من جهة ، ولأن النفس إما أن تتصل لدى الإدراك بجزء من العقل الفعال دون جزء فتدرك شيئا دون شيء آخر ، فيكون العقل الفعال إذ ذاك متجزئا ، وإما أن تدرك جميع الأشياء لدى إدراكها شيئا ما ، وهو خلف . وهو يشير في هذا المقام إلى ما أخذ به « قوم أشد بحثا من هؤلاء ، من أن من طبيعة المفارقات أن تدرك ذاتها لأن ما كانت صورته في الذهن تحاكي صورته خارج الذهن ، كان ملزما لذاته ومدركا لغيره لانعدام العوائق المادية التي تحول دون اتحاده بصورة المبرك ، سواء كانت هذه الصورة ذاته أو غيرها . » فكل ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فله أن يعقل ذاته وغيره (٢) ، كما يقول . إلا أن القول الثاني في إدراك المفارقات لذواتها ولسائر الأشياء مردود أيضا ، لأنه يفترض أصلا « مقارنة الصورة » ، التي ينكرها السهروردي كشرط من شروط الإدراك . كما مر .

ويتطرق هذا الفيلسوف من إدراك النفس الأشياء إلى إدراكها لذاتها ، فيذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها لا بواسطة أو مثال ، ناسجا على مثال كلا أفلوطين وابن سينا في استحالة غروب النفس عن إدراك ذاتها قائلا : « وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها (...) »

— ينطد بالنفس في فعل الإدراك الحسى والعقلى معا . ويشئ على أفلاطون لقوله ان النفس هي « محل الصور » أو مستودعها ، لدى فعل الإدراك .

(١) المشرع ، ص ٤٧٥ .

(٢) المشرع ، ص ٤٧٦ .

فيجب أن يكون إدراكك لها لنفسها كما هي ، وألا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك (...) فإذا تفحصت فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو أنانيتك ، (١) . فلم تفتقر اذن في ادراك ذاتك إلى مثال أو صورة يكون بمثابة أمر زائد على هذه الذات ، بل كانت أنانيتك نورا مجردا ومدركا لنفسه :

من ادراك النفس لذاتها يتطرق المرء إلى إدراك ما هو فوقها . وهو ما نبه السهروردي عليه أرسطو حين ظهر له في « مقام جابريضا » موعزا إليه « أن يبحث الإنسان أولا في علمه بذاته ، ثم يرتقى إلى ما هو أعلى » (٢) . وهو في هذا الارتقاء لا بد أن ينتهي إلى إدراك « نور الأنوار » أو واجب الوجود . فهذا الواجب لما كان « النور المحيط والنور المقلنس والنور الأعظم » كان أظهر الأشياء لذاته وكانت جميع الأشياء مدركة له ، إذ « لا تحجبه شيء عن شيء » . (٣) والمشاؤون يرون أن إدراك واجب الوجود لذاته عبارة عن تجرده عن المادة وعن عدم غيبته عن ذاته ، (٤) مردفين أن علمه بذاته علة وجود الأشياء عنه ، وعلى هذه المقدمة عند السهروردي مآخذ شتى . (١) فإذا كان علم الواجب علة وجود الأشياء ، تقدم هذا

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٢٢ والشارع ، ص ٤٨٤ والتلويحات ، ص ٧٠ - ٧١ .
قارن اقولوجيا ، في افلوطين عند العرب ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ١١٦ : « فلذلك لا يقدر أحد جسماني أن ينظر الى تلك الصورة (أى صورة العالم العقلي) كنه منظرها لليلة التي ذكرناها آنفا . فاذا أردت أن تنظر الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كأنك نفس بلا جسم ، ثم انظر الى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيه » . قارن الاشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ : « ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغيب عن وجود ذاتك ؟ » ويردف ابن مسينا على وجه أقرب : « بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ اقبوسط تدرك أم بمنزلة وسط ؟ وما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فاته لا وسط . فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط » الاشارات ، ص ٢٢١ .

(٢) الشارع ، ص ٤٨٤ والتلويحات ، ص ٧٤ .

(٣) حكمة الاشراق ، ص ١١٢ . والشارع ، ص ٤٨٤ والتلويحات ، ص ٧٠ - ٧١ .

(٤) حكمة الاشراق ، ص ١٥١ وقارن الشفاء (الالهيات) ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

العلم عليها وعن « عدم الغيبة عن الأشياء » الذى لا بد أن يتلو تحققها :
 (٢) ولمّا كان معلونه (أى العالم) غير ذاته ، لزم أن يكون علمه بذاته غير
 علمه بالعالم ، فدخل عليه التركيب من جراء هذا العلم وهو محال .
 ولا يجدى المشائين فى هذا المقام ما ذهبوا إليه من « أن علمه بلازمه
 منطوق فى علمه بذاته » ، (١) لأن هذا العلم ، شيمة التجرد عن
 المادة وعدم الغيبة عن الذات ، أمر سلبي ، فكيف يندرج العلم
 بالأشياء ، الذى هو أصل الوجود ، فى السلب ؟ أى كيف تكون علة
 الأشياء سلباً وحسب ؟ « فإذا كان جيم غير باء » ، كما يقول « فسلب
 ما كيف يكون علماً بهما وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من
 النظام » ؟ (٢) .

وجواب السهروردى على مسألة العلم الآلى التى احتدم حولها الجدل
 فى أوساط الفلاسفة والمتكلمين مدى عدة قرون ، كما هو معروف ،
 هو أن « علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته » . أما علمه
 بالأشياء « فكونها ظاهرة له ، إما بانفسها أو متعلقاتها التى هى
 مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية » (٣) . أى أن علمه
 بها ينبع من كونها مقومة بالماهية النورانية التى تستمدّها أصلا منه ،
 أو اعتمادها على الجواهر المفارقة ، التى يدعوها الأنوار القاهرة أيضا .
 ولن نتطرق إلى مآخذ السهروردى الفرعية الأخرى على المشائين ،
 إما لغموضها أو لارتباطها بمذهبه الخاص فى الإشراق . فقد تناول
 مسألة التناسخ فى « حكمة الإشراق » وبعض كتبه الأخرى دون
 أن يفصل فى الأمر (٤) . وتناول مسألة المثل الأفلاطونية دون

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٥١ والمشارع ، ص ٤٧٨ . وهذا القول يرجع الى قول
 ابن سينا فى الشفاء (الالهيات) ص ٢٥٩ : « ولانه (أى الواجب) مبدأ كل وجود
 فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهو مبدأ للموجودات النامة بأعيانها ، والموجودات
 الكائنة الفاسدة بأنواعها » .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ١٥٢ .

(٣) حكمة الاشراق ، ص ١٥٢ .

(٤) حكمة الاشراق ، ص ٢٠٣ (حاشية ١) ر ٢١٨ . وقارن المشارع ، ص ٤٩٩ .

والتلويحات ، ص ٨١ .

أن يتوافر على بيان حقيقتها الفلسفية ، كما جرت عادت المشائين ، متذرعاً بالقول إنه « ليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعات ، بل على أمر آخر » (١) ، أى على المعرفة الذوقية ، فى زعمه ، معتبراً أفلاطون أحد أئمتها . وأفرد فصلاً خاصاً « فى هدم قاعدة المشائين فى العكس » (٢) وفى مسائل منطقية فرعية أخرى ، ليس من المفيد الخوض فيها هنا .

ولابد فى ختام هذا البحث من تقرير حقيقة انفصال السهروردى عن المشائين العرب ، وعلى رأسهم ابن سينا ، ومداه . والمتأمل ملياً فى هذا الانفصال يتبين دون عناء أنه لا يعدو فى الغالب الشكل ، اللهم اذا استثنينا العامل الذوقى ، أى المكاشفة التصوفية التى استمدتها عن أئمة التصوف « وهم الفلاسفة والحكماء حقاً » (٣) عنده . فبينما يتحدث ابن سينا وأصحابه مثلاً عن صدور الأشياء عن واجب الوجود ، يتحدث السهروردى عن « نور الأنوار » وما يصدر عنه ، ويتمسك ، على غرار الشيخ الرئيس . بالقاعدة الفيضانية القائلة « بأن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من معلول واحد » . وبينما يتحدث المشاؤون عن المعاد الروحانى والجسمانى يتحدث السهروردى عن « خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور » ؛ وبينما يتحدثون عن المركبات ، يتحدث هو عن البرزخيات الفاصلة بين عالمى

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٥٦ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٥٨ .

(٣) التلويحات ، ص ٧٤ ، والمشارخ ، ص ٥٠٢ - ٣ : « واما أنوار السلوك فى هذه الأزمنة القريبة ، فخمرة الفيتائوريين وقعت الى أخى اخميم (أى ذى النون المصرى) ومنه نزلت الى سيار تستر (أى سهل التسترى) وشيئته . واما خيرة الخروانيين فى السلوك فهى نازلة الى سيار بسطام (أى أبى يزيد البسطامى) ومن بعده الى فتى بيضاء (أى الحسين بن منصور الحلاج) ومن بعدهم الى سيار أمل وخرقان (أى أبى الحسن الخرقانى) » .

النور والظلمة : فقد أخذ إذن ، على غرار المشائين ، بمذهب الصدور أو الفيض . إلا أنه استعاض عن مفهوم المفارقة بمفهوم النور ، وعن ثنائية الصورة والمادة عندهم ، بثنائية الظلمة والنور ، وعن الإدراك بتوسط الصورة ، أو المثال العقلي ، بتوسط المثال النوراني وهكذا .

وأبلغ من ذلك كله أن السهروردي إنما يجرد حملته هذه على المشائين باسم « المعلم الأول » ، وهو يضمر أن هؤلاء قصرُوا عن إدراك لب تعليمه ، وأن هذا التعليم لا يختلف أصلاً عن تعليم أستاذه أفلاطون وعن « خميرة الحكمة العتيقة » التي ترقى إلى « أبي الحكماء هرمس » . ويتبين ، لدى إنعام النظر في هذا التعليم ، أنه لا يمت إلى أرسطوطاليس التاريخي إلا بصلة واهية . وأنه لا يعدو ، في الواقع ، أرسطو كتاب « الربوبية » ، أي أفلوطين أو « الشيخ اليوناني » الذي اختلطت شخصيته الفلسفية ، كما هو معروف ، بشخصية « المعلم الأول » في الأوساط الفلسفية العربية . ويبقى مع ذلك أن السهروردي يعتبر أفلاطون ، دون أرسطو ، « إمام الحكمة ورئيسها » وقطباً من أقطاب تلك « الحكمة العتيقة » التي ترقى من وراء الفلاسفة المتصوفة المسلمين إلى هرمس وحكماء فارس والأنبياء . وعلة إكباره لأفلاطون هي أن هذا « الحكيم المعظم » الذي كثيراً ما يعنى به أفلوطين أيضاً ، إنما مزج الطريقة البحثية بالطريقة الذوقية ، خلافاً للمشائين ومن لف لف لفهم ، فاستوفى بذلك شروط « التأله » الذي لا تكتمل الحكمة الأصلية بدونه .

أما الأسئلة المتعددة التي تثيرها هذه النظرة إلى أفلاطون الذي يلبس عند السهروردي شخصية صوفية غريبة ، فلا يتسع المقام للخوض فيها هنا ، لأنها تخرج عن الإطار الذي رسمناه لبحثنا هذا ، فلنكتف بالتنبية إليها وحسب .

الفصل
الثامن

حكمة الإشراف والفيثومينولوجيا
بقلم: الدكتور حسن حنفى

أولا : فلسفة الحضارات المقارنة :

لايعنى عقد مقارنة بين اتجاه فلسفى فى الحضارة الإسلامية واتجاه آخر مشابه له فى الحضارة ، الغربية أن حضارتنا الإسلامية القديمة قد وصلت إلى آخر ماوصلت إليه الحضارة الغربية الحديثة ، بدافع من الفخر بالماضى والاعتزاز به الذى هو فى الحقيقة انسلاخ عن واقعنا الفكرى المعاصر ورضاء عن الذات التى تجد عزاءها فى الماضى (١) ، بل يعنى إمكانية وجود نفس الحلول لنفس المشكلات فى حضارتين مختلفتين ، وأن هناك حتمائق فلسفية عامة يمكن للمفكرين من حضارات مختلفة الانتساب إليها والاتفاق عليها دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين أو بمزاج خاص ، وأن دراسة الحضارات المقارنة تؤدى إلى وجود نفس المشكلات والوصول إلى نفس النتائج ، كأن الحقائق واحدة ، والروح البشرى واحد ، وكأن الحدوس الفلسفية واحدة تتكرر على فترات متفاوتة من الزمان ، على مايقول برجسون . فما حدث فى الحضارة اليونانية من قبل حدث أيضا فى الحضارة الأوربية ، فحين وضع أفلاطون أساس المثالية ، وأرسطو أساس الواقعية وسقراط واقعة الكوجيتو على لسان كاهنة معبد دلفى « اعرف نفسك بنفسك » ، حدث نفس الشيء فى العصر الوسيط ، فظهرت فيه التيارات المثالية الأفلاطونية – أفلوطين أوغسطين ، بوناftير ، القديس برنار .. إلخ ، كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الإكوينى ، ودون اسكوت ، ووليم أوكام ... إلخ ، وظهرت

(١) انظر رفضنا لهذا الاتجاه الى الاعتزاز بالماضى فى : « موقفنا من التراث الغربى » ، الفكر المعاصر ، يناير سنة ١٩٧١ ، « جارودى فى مصر » ، الكاتب ، يناير سنة ١٩٧٠ .

أيضا اتجاهات ترمى إلى إثبات وجود الذات والنفس أولا كما هو الحال عند أوغسطين . وقد حدث ذلك أيضا في الحضارة الأوربية عندما نشأ التيار العقلي ابتداء من ديكارت والتيار التجريبي ابتداء من بيكون ثم التيار الذاتي ابتداء من الكوجيتو الديكارتى وعند مين دى بيران وهوسرل وبرجسون وفي الفلسفة الوجودية المعاصرة .

وحكمة الإشراف والفينومينولوجيا كلاهما تضع نفس المشكلة ، وهى إلى أى حد يمكن الجمع بين منهج النظر ومنهج الذوق على ما يقول السهروردى ، أو بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي على ما يقول هوسرل ؟ وذلك من أجل إقامة منهج واحد : هو المنهج الإشرافي أو المنهج الشعورى الذى يجمع بين النظر والذوق كما هو الحال فى حكمة الإشراف ، أو بين العقل والواقع فى التجربة الحية كما هو الحال فى المنهج الفينومينولوجى . فالسهروردى فى الحضارة الإسلامية ، وهوسرل فى الحضارة الغربية ، كلاهما يقوم بنفس المهمة وهى إيجاد وحدة المنهج . عاش السهروردى فى القرن السادس الهجرى ولكن إذا استثنينا القرنين الأول والثانى باعتبارهما عصر الترجمة فى الفلسفة ، أو الفترة التى ظهر فيها الزهاد والعباد ، والنسك ؛ والبكاؤون فى التصوف ، أو تلك التى ظهرت فيها البوادر الأولى فى التشريع ، أو النظريات الأولى فى علم الكلام ، وجدنا أن السهروردى قد عاش فكريا فى القرن الرابع من تطور الحضارة الإسلامية فى نهاية فترتها الأولى تقريبا (١) ، وهو العصر الذى اكتمل فيه علم الكلام على يد الإيجى ، واكتملت فيه الفلسفة على يد ابن رشد ، واكتملت فيه التصوف على يد ابن عربى ، واكتمل فيه أصول الفقه على يد الشاطبى فى القرن الثانى . أتى السهروردى بعد أن تم الفهم المنهجي فى الحضارة الإسلامية بين منهج النظر عند المتكلمين

(١) نحن نقسم تطور الحضارة الإسلامية الى فترتين: الأولى وتشمل القرون السبعة الأولى التى نشأت فيها الحضارة الإسلامية وتطورت واكتملت ، والثانية وتشمل القرون السبعة التالية التى عاشت فيها الحضارة الإسلامية على الفترة الأولى أو تعيشت منها ، وهو عصر الشروح والملخصات والمعاجم والموسوعات . ونحن الآن فى نهاية الفترة الثانية وعلى مشارف الفترة الثالثة ابتداء من عصر الأحياء فى القرن الماضى .

والفلاسفة ومنهج الذوق عند الصوفية (١) ، الأول منهج عقلي والثاني منهج قلبي ، الأول يقوم على الاستدلال والبرهان والقياس ، والثاني يقوم على الإلهام والكشف والرؤية الباطنة . وقد تنازع هذان المنهجان مع الحضارة الإسلامية ، كل منهما يود أن يعتبر نفسه مثلاً لها ومعبراً عن جوهرها ، حتى أتى السهروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي ، ووجد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد وهو الذي عرضه في حكمة الإشراق .

أما هوسرل (٢) فقد أتى أيضاً بعد أربعة قرون من الزمان منذ ابتداء الشعور الأوربي في القرن السابع عشر عند ديكارت إذا اعتبرنا القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وهما قرنا الإصلاح الديني وعصر النهضة وظهور الاتجاه الإنساني ، البدايات الأولى للشعور الأوربي ، كما كان القرنان الأول والثاني الهجريان البدايات الأولى للحضارة الإسلامية . كانت نقطة البداية في الفلسفة الأوربية ، على ما يصف هوسرل ، الكوجيتو الديكارتي ، ثم خرج منه تياران متعارضان في خطين متفرجين : الأول إلى أعلى وهو التيار العقلي الذي يمثله الديكارتيون واسبينوزا وما لبرانش وليبتز ، والثاني إلى أسفل وهو التيار التجريبي الذي يمثله بيكون والفلسفة الإنجليزية التقليدية عند لوك وهوبز وهيوم وجون ستيوارت مل . وقد ساعد على تعارض هذين الاتجاهين ثنائية ديكارت المتعارضة بين النفس والبدن . واستمر الصراع بينهما في الفلسفة الأوربية ، الأول عند المثاليين والثاني عند الواقعيين ، كما لم تنجح محاولات كانط والكانطيين بعده في التوحيد بينهما ، فقد وضع كانط الأول فوق الثاني وجعله شرطه في نظرة متجاوزة دون أي تفاعل حقيقي بينهما ، كما وجد هيجل بينهما في مسار تاريخي أقرب

(١) مع أن الأصوليين والفقهاء استعملوا منهج العقل ، إلا أن العقل عندهم طرف آخر للواقع ، وليس هو العقل المجرد عند المتكلمين والفلاسفة . لذلك يمكن تسمية منهج الأصوليين والفقهاء المنهج الواقعي كما يبدو في القياس الشرعي ومباحث الملل .

(٢) ادmond هوسرل : (١٨٥٩ - ١٩٢٨) .

إلى الشعر أو الأسطورة منه إلى الواقع متفاديا الوحدة الصورية في فلسفة الهوية عند شلنج والمسار الذاتى الخالص في نظرية العلم عند فشته . أتى هوسرل وحاول إعادة هذين التيارين المنفرجين ، الصورى والمادى إلى الشعور ، فقد صورية المنطق وماديته ووضع منطق الشعور وهو الفينومينولوجيا ، كما فقد صورية الفلسفة وماديتها ووضع فلسفة الشعور وهى الفينومينولوجيا الترنسندنتانية . استطاع هوسرل إذن القضاء على ثنائية المعرفة في الفلسفة الأوربية واكتشف عالم الشعور ، فهو ن هذه الناحية يقوم بنفس المهمة التى قام بها السهروردي في الحضارة الإسلامية ، ألا وهى إيجاد وحدة المنهج بين العقلانية والتجريبية ووحدها في التجربة الحية في الشعور (١) .

ومن ناحية أخرى ، كانت حكمة الإشراق تطورا طبيعيا للفلسفة والتصوف على السواء : فقد بدأت الفلسفة ، بعد عصر الترجمة ، عقلية علمية عند الكندى . كما يتضح ذلك في نظرية الحدوث وفي أعماله العلمية ، وكذلك انتهت عقلية علمية عند ابن رشد في نقده لنظرية الفيض في المعرفة والوجود ، وبلغت ذروتها في الفلسفة الإشراقية عند الفارابى وابن سينا في نظرية الاتصال بالعقل الفعال التى مزجت قبل السهروردي بين الفلسفة والتصوف . ولكن هذا المزج كان خارجيا محضا ، فقد كان يكفى لابن سينا أن يضيف جزءا أخيرا في الإلهيات عن المناسك والرؤى والنبوات والولايات كما فعل في « الشفاء » و« النجاة » ، أو يخصص لذلك جزءا رابعا كما هو الحال في « الإشارات والتنبيهات » ، بل إن « منطق المشرقيين » عند ابن سينا ، على غير ما يدل عنوانه ، أقرب إلى شرح للمنطق الأرسطى منه إلى وضع منطق ، للمشرقيين ، وقد لايعنى ابن سينا من استعمال اللفظ إلا شراح أرسطو في المشرق ، أى المناطقة المسلمين . أما التصوف فقد بدأ قلبيا خالصاً

(١) انظر مقالنا « الفينومينولوجيا وازمة العلوم الأوربية » ، الفكر المعاصر ،

يناير سنة ١٩٧٠

Krisis, pp. 60-70. Enste Philo. I, zw. Ab. Dri. Ab.

في القرنين الأول والثاني يغلب عليه الطابع العملي أكثر مما يغلب عليه الطابع النظري ، بل إنه لم يتعد في هذه الفترة كونه علما للأخلاق الدينية الإسلامية . واستمر كذلك في القرنين الثالث والرابع ، ولكنه انتهى في القرنين الخامس والسادس إلى أن أصبح تصوفا نظريا يجمع بين الذوق والنظر كما هو الحال عند ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين ، وكأن التجربة الصوفية الخالصة لم ترض إلا أن تعبر عن نفسها في صياغات نظرية . فحين جاء السهروردي وجد لبيئة الروحية مجاهدة بعد أن اقترب منهج النظر والاستدلال من منهج الذوق والمكاشفة ، واقترب منهج القلب والعين الباطنة من منهج العقل والاستدلال النظري ، ووجد بينهما في حكمة الإشراق .

وكذلك كانت الفينومينولوجيا تطورا طبيعيا للشعور الأوربي برافديه : العقلانية والتجريدية ، فبعد انتصارات العقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، والقضاء على الخرافة والوهم والتحرر من إصار الماضي وسلطان الموروث ، وجعله مقابلا للواقع ؛ نحا العقل نحوا صوريا . وذلك لأنه كان قد تأزم من كل مضمون سبق ، وانتهت الصورية إلى أن تحول العالم كله إلى حساب عقلي وإلى كم رياضي (١) . وأصبح العقل هو الروح الذي يسرى في التاريخ والذي يحركه ، أصبح هو وعي الحياة وإرادتها الباطنة على ما هو معروف في القرن التاسع عشر . ولكن مع بدايات القرن العشرين بدأت أزمة العقل ووضحت في صورته وفي تحويله الظواهر الحية إلى مجرد صور فارغة أوفى تحويل الظواهر النفسية إلى كم يقاس ، أوفى الشمول والعموم ونسيان الفردى والخاص . أصبح العقل معارضا للحياة التي تبدو في الحدس والاتصال المباشر والطفرة والقفزة والخلق ورفض كل إمكانية للتنبؤ والمصادقة . ومن هنا رفض العقل وظهرت الحياة ، ونشأت فلسفات الحياة على ما هو معروف ابتداء من دلتاي ودريش حتى هوسرل ومين دي بيران ورافيسون

Knisis, pp. 20-60. La philo. comme sc. rig., p. 117.

وبرجسون وجويووفوييه ومونييه وبلونلك ووليم جيمس وجون ديوى وأونامونو وأورتيجا ومعظم الوجوديين الروس . ومن ناحية أخرى بعد أن تم اكتشاف الواقع ورؤيته على أنه واقع مادي منذ عصر النهضة ونشأة العلم ، وسيادة النظرة العلمية حتى بلغت أوجها في القرن التاسع عشر عندما أصبحت التجربة مصدر كل معرفة . وبعد الانتصارات التي حققها المنهج العلمي في ميدان العلوم الطبيعية ، مد نشاطه إلى العلوم الإنسانية ، فنشأ علم النفس التجريبي ، وأصبح نموذجا يحتذى به في العلوم الإنسانية ، التي يجب أن تتحول إلى علوم وضعية (١) . وفي أوائل هذا القرن بدأت مخاطر نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية وقامت العلوم الإنسانية بالبحث عن مناهج مستقلة عن مناهج العلوم الرياضية ومناهج العلوم الطبيعية على حد سواء . فظهر نقد للتجربة وللانجاء المادي بوجه عام ، وكشفت تجربة من نوع جديد هي التجربة الإنسانية أو التجربة الوجودية العامة التي هي أقرب إلى التجربة الصوفية منها إلى التجربة العلمية . نشأت الفينومينولوجيا حلا لأزمة العقل الصوري والواقع المادي والتوحيد بينهما في الشعور ، فأصبح العقل تحليلا للتجربة الشعورية ، وأصبح الواقع واقعا حيا في الشعور . تلك هي الظروف المتشابهة في حضارتين مختلفتين ، التي دعت إلى ظهور حكمة الإشراف والفينومينولوجيا والانهاء إلى نفس الحلول ، والتي تبرر عقد مقارنة بينهما . ولا تغني المقارنة وجود أوجه تشابه مستمرة بين السهروردي وهوسرل سواء في طرح المشاكل أو تحليلها أو وضع الحلول لها أو الهدف من ذلك كله ، بل تغني اختيار بعض المشاكل التي تعرض لها كل من الفيلسوفين مباشرة أو بطريقة غير مباشرة . لا تغني المقارنة بالضرورة أوجه التشابه والاختلاف ، بل قد تغني أيضا إيجاد أوجه التشابه والاختلاف عن طريق المقابلة المستمرة بين الفيلسوفين . تشمل المقارنة إذن جوانب ثلاثة :

(١) Knisis, pp. 88-91. Easte Philo. pp. 157-73. La philo comme sc. rig. pp. 58-62.

(١) موضوعات موجودة عند الفيلسوفين وهى مادة المقارنة الأساسية ، مثل نقد كل منهما للاتجاه الصورى فى المنطق ، وموقف كل منهما من الفلسفة اليونانية وتفضيلهما أفلاطون «صاحب الأيد والنور» على مايقول السهروردي بالرغم من تقبده لنظرية المثل ، وتحليل الذاتية عند كل منهما على أنه قصد متبادل عند هوسرل واشتياق عند السهروردي ، ونظرية الحدس عند كل منهما ، وموقفهما من الرمز والمادة والإحساس والتخيل . . . إلخ .

(٢) موضوعات موجودة عند هوسرل نحاول تلمسها عند السهروردي مثل تحليل الزمان الباطنى أو الكشف عن دور الآخر .

(٣) موضوعات موجودة عند السهروردي نحاول تلمسها عند هوسرل مثل الموجودات النورانية ، والموجودات المفارقة بوجه عام وكل ما يتعلق بالنور فى الجزء الثانى من حكمة الإشراق .

وبطبيعة الحال لا تدل المقارنة على أى اتصال تاريخى بين الفيلسوفين ، فهو سرل لم يقرأ على الإطلاق تراثنا القديم كما فعل سينيوزا ومالبراناش وليبنتر ، وكان غارقا فى المشكلة الكانطية بوجه خاص والفلسفة الأوربية بوجه عام . بل إنه يعتبر أحد منظرى الشعور الأوربى كما هو الحال عند برنشتيج وماكس فيبر وياسبرز ، ويضعه فى مقابل الحضارات الشرقية القديمة فإذا كان الشعور الأوربى عقلانيا كانت الحضارات الشرقية أسطورية ، وإذا كان الشعور الأوربى نظريا ، كانت الحضارات الشرقية عملية ، وإذا كان الشعور الأوربى يبحث عن الحقيقة لذاتها ويكافح فى سبيلها ، كانت الحضارات الشرقية مؤمنة بحقيقة مسبقة من أجل الهداية للدينية والنعيم الأخرى . والحضارات الشرقية عند هوسرل لا تشمل إلا الصين والهند ، ولاشير إلى فارس أو إلى الحضارة الإسلامية ، ويعتبر الحضارة اليونانية جزءا من الحضارة الأوربية وبداية لها ويرى ذروتها فى هندسة أقليدس ونقطة أرشميدس ومثل أفلاطون أو منطق أرسطو . أما فلسفة سقراط فهى ردة إلى الشرق القديم بجوانبها الخلقية والعملية والدينية (١) .

ثانيا : خطأ نظرية المصدر الفارسي وعبوب المنهج التاريخي .

انتهت معظم الدراسات على حكمة الإشراق - وبخاصة تلك التي قام بها المستشرقون - إلى أنها فارسية الأصل ، واعتمدوا في ذلك على حجج عديدة تفندھا حجة حجة ، وهي النتيجة التي تدخل ضمن نظرية المصدر الفارسي لتفسير نشأة التصوف الإسلامي . وهي نظرية في جملتها خاطئة ، ويرجع خطأها أساسا إلى أخطاء المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي ، هذا المنهج الذي يقوم على الأثر والتأثر ، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها الأصلي وإرجاعها إلى ظواهر سابقة عليها ، إما عن حسن نية لإيمان المستشرق بالمنهج

ويمكن أيضا مقارنة التكوين الفلسفي لكل منهما . كلاهما له ثقافة نظرية خالصة . فقد درس السهروردي الفلسفة المشائية وكان أحد أقطابها وصنف فيها مؤلفاته الأولى : التلويحات - المقارمات والمطارحات ، وفي نفس الوقت كانت له ثقافة روحية أخرى وجدها عند اليونان : فيثاغورس وأنيادقليس وأفلاطون ، الذين يمثلون الجانب الاشرافي في الفلسفة اليونانية . فانتسب اليه ونقد الفلسفة المشائية التي كانت مطمعه ومطمحه في شبابه . ووجد أيضا ما يبغيه عند حكماء الفرس القدماء : زرادشت وماني وانتسب الى هذا الجانب الاشرافي الذي وجده أيضا في حكمة الهند القديمة . ولكنه في النهاية وجد في التصوف الإسلامي بغيته فتنلمذ على يد عميد الدين الجيل واعتبر التسستري والبسطامي والحلاج من أئمة الاشراق .

أما هوسرل فقد درس الرياضيات وهو في سن الشباب ، وبخاصة علم الحساب . وهاجم صورية الرياضة « في فلسفة الحساب » وأراد إرجاعها الى أسسها النفسية . ولكنه تحول بعد ذلك وهاجم النزعة النفسية في المنطق والرياضة كما اتضح ذلك في « بحوث منطقية » سنة ١٩٠٠ . وأخيرا وضع أسس الفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص في « الأفكار » سنة ١٩١٣ . وكما اتصل السهروردي بالصوفية اتصل هوسرل بفلاسفة الحياة وعلى رأسهم : دلتاي وبرنتانو فاكشف الشعور كتجربة معاشها وجوهرها القصد المتبادل بين الذات والموضوع .

وإذا كان السهروردي مات شهيدا وهو في من السادسة والثلاثين (ميلادية) فقد توفي هوسرل وهو في التاسعة والسبعين أي انه عاش ضعف حياة السهروردي ، ومع ذلك فقد ترك لنا السهروردي حوالي ثلاثة وأربعين مؤلفا ورسالة أهمها « حكمة الاشراق » . وإذا كان السهروردي قد قضى معظم عمره في السفر والترحال بحثا عن العلم والعلماء ، فقد قضى هوسرل عمره متأملا باحثا واضعا لعلمه الجديد في مدينته الجامعية الصغيرة فريبورج في حياة زهد ونسك . وإذا كان السهروردي . قد لقي من حقد الفقهاء وحسد العلماء مما أحرق عليه صلاح الدين فقد كان هوسرل معرضا لاضطهاد النازية ، ولكنه توفي قبل أن يبلغ الاضطهاد ذروته ، وانتقلت مكتبته من الدمار بعد تهريبها من فريبورج الى سفارة بلجيكا في برلين كما هو معروف في القصة المشهورة .

التاريخي الذي أثبت جدارته في موضوعات حضارته الخاصة ، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وإرجاع الوحي والنبوة إلى مصادر تاريخية محضة في ديانات الشرق القديم . وتقوم حجج هذه النظرية على الجنسية والمولد واللغة والمنطقة الحضارية والفرقة الدينية(١) .

فالسهروردي ، بالرغم من أنه ولد في فارس ، إلا أنه ليس فارسي الأصل بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام ، وإلا لكان ابن سينا أيضا فارسيًا والفارابي تركيًا والكندي عربيًا ، ولكان الحلاج والبسطامي والغزالي فرسًا وابن رشد وابن عربي أندلسيين . لقد جمع الإسلام بين الشعوب ووجد بين الأجناس ، وصبت حضاراتها في حضارة إسلامية واحدة ، والا بلحاز الحديث عن الفلسفة التركية والفلسفة المصرية والفلسفة العراقية والفلسفة الشامية والفلسفة الحجازية في حضارة لم تقيم على الجنس أو القومية . كانت الشعبية في صدر الدولة الإسلامية ظاهرة سياسية (قيام الدولة الأموية على الجنس العربي ، والدولة العباسية على الموالي من الفرس والدولة العثمانية على الترك ... الخ) وليست بناء حضاريًا ، وإذا كان السهروردي قد ولد في سهرورد في فارس فإنه قد توفي في حلب في أشام ، وليس محل ميلاده بأفضل من محل وفاته إذا أردنا النسبة للمكان . وقد كان العالم الإسلامي قديمًا يربطه دين واحد وتراث واحد وحضارة واحدة . ووجود بعض آثار الفكر الفارسي عند السهروردي كوجود آثار للبيئة

(١) أهم هذه الدراسات هي تلك التي قام بها هنري كوربان في مقدماته لمؤلفات السهروردي التي صدر منها حتى الآن جزءان : الأول مجموعة في الحكمة الإلهية ، استانبول، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ نشرات الإسلامية ١/١٦ ، جمعية المستشرقين الألمانية . ويشتمل هذا الجزء على : (١) كتاب التلويحات اللوحية والعرشية . (٢) كتاب المقاومات . (٣) كتاب المشاريع والمطارات . وسنشير إليه بالحرف I سنة ١٩٥٢ الثاني : مجموعة دوم مصنفات ، طهران (المعهد الفرنسي الايطالي) باريس مكتبة أمريكا والشرق ، Maison Neuve ويشتمل هذا الجزء على : (١) كتاب حكمة الاشراف . (٢) رسالة في اعتقاد الحكماء . (٣) قصة الغربة الغربية . وسنشير إليه بالحرف كذلك H. Corbin : Histoire de la philosophie islamique, Paris, NSRF, 1964, Ch. VII, pp. 284-304.

المصرية في فقه الشافعية ، والبيته العراقية في فقه أبي حنيفة والبيته الحجازية في فقه مالك ، وكغلبة أهل الأثر في فقه الحجاز وأهل الرأي في فقه العراق . ويصر بعض المستشرقين على أن السهروردي في مقتله لم يكن له أي هدف سياسي أو عقائدي أو اجتماعي ، بل كان فارسي الأصل فقط ، وكأن الفارسية هدف في ذاته يحاسب الصوفي من أجله . (١) وإن رفض جعل السهروردي مفكرا فارسيا لا يعني أنه مفكر عربي ، فالسهروردي مفكر ينتسب إلى حضارة نشأت على أساس ديني وليس على أساس قومي . السهروردي مفكر إسلامي يضع مشكلة خاصة بحضارته ، وليس مفكرا قوميا يدافع عن قوميته (٢) . وإن كان البسطامي والحلاج قد ولدا في فارس فلا يعني ذلك أنهما من حكماء الفرس ، وإلا لكانت الحضارة الإسلامية كلها أقرب إلى الحضارة الفارسية منها إلى الحضارة الإسلامية بخاصة ، إذا عرفنا أن معظم حملة العلم كانوا من العجم . وما يسميه بعض المستشرقين تصوفا فارسيا هو في الحقيقة تصوف إسلامي ظهر في فارس كما ظهر في مصر والعراق والمغرب والأندلس (٣) ، فالحضارة الإسلامية كل واحد بصرف النظر عن المنطقة الجغرافية . بل إن بعض المستشرقين يجعلون حكمة الإشراق كلها من « سهرورد » ، فقد نشأ فيها كثير من حكماء الإشراق وكان سهرورد هي منبع الحكمة ، وكأن الحقيقة تصدر من مكان معين (٤)

ولا يعني أن السهروردي كان يعلم الفارسية أنه فارسي الأصل ، فكثير من مفكري الإسلام كانوا يعلمون أكثر من لغة ، فكان ابن رشد يعلم اليونانية والغزالي وابن سينا يعلمان الفارسية وابن المقفع كان يعلم اللغة الهندية ، فدمرقة اللغات المعاصرة كانت دليلا على

I, p. 96.

(١)

I, pp. 1-2.

(٢)

I, p. 59.

(٣)

(٤) رفض الأصوليون اعتبار عمل أهل المدينة أو الكوفة أو غيرها من المدن دليلا شرعيا

لعدم ارتباط الحقيقة بالمكان .

الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى ، وليست دليلا على انتساب المفكرين جنس اللغة . ولا يعنى أيضا كتابة السهروردي جزءا من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية في إيران ، فكثيرا ما كتب المفكرون المسلمون بالفارسية والتركية ، وذلك لأن المفكرين في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي كانوا مزدوجي اللغة ، ولكن فكرهم ينتسب إلى الحضارة الإسلامية ، فضلا على أن الجزء المكتوب بلغات غير عربية ضئيل (١) .

أما اللغة ، فصحيح أننا نجد في حكمة الإشراق وفي مؤلفات السهروردي الأخرى بعض الألفاظ الفارسية العامة أو الخاصة ، مثل لغة النور ، أو استعارة بعض أسماء الأعلام التي تشير إلى حكماء وأنبياء الفرس القدماء ، ولكن لا تدل هذه الألفاظ الفارسية على أن حكمة الإشراق فارسية الأصل لأن ذلك لا يتعدى مجرد استعارة لفظية . فنحن نعلم أن هذه الألفاظ وغيرها من الألفاظ اليونانية كانت متداولة في البيئة الإسلامية منذ عصر الترجمة ، وبحكم الحوار والصلات الثقافية الحضارية التي كانت موجودة قبل ظهور الإسلام . وقد استعمل المتكلمون الفلاسفة بل الصوفية والأصوليون هذه الألفاظ حتى أصبحت ألفاظا محلية لا يعنى استعمالها انتساب الفقيه أو المتكلم أو الفيلسوف أو الصوفي إلى البيئة الأولى التي نشأت فيها هذه الألفاظ فارسية كانت أم يونانية أم هندية أم رومية . بل إن كثيرا من الألفاظ فقدت مدلولاتها الأولى وأخذت مدلولات جديدة من الحضارة الإسلامية وهو ما نراه واضحا في الفلسفة واستعمالها لألفاظ مثل العقل الفعال (وتشير به إلى جبريل أو اللوح المحفوظ) وواجب الوجود أو الواحد وتشير به إلى الله . لا يعنى إذن استعمال السهروردي بعض الألفاظ الفارسية أنه يحبي التراث الفارسي القديم ، بل يستعمل كل ما في بيئته من ألفاظ تعبر عن المضمون الإسلامي .

(١) وبالمثل يمكن أن يقال أنه لا يعنى أني إذا كتبت رسالة في الحضارة الإسلامية باللغة الفرنسية أنها تعتبر جزءا من تاريخ الفكر الفرنسي ! .

فإذا كان السهروردي قد استعمل لفظ « واهب الحياة » فإنه يدل به على « الله » في التصور الإسلامي ، وليس على موضوع خاص في ديانات فارس القديمة . لا يعنى إذن وجود بعض الألفاظ الفارسية في حكمة الإشراق مثل « الخرة » أنها ترجع إلى مصدر فارسي ، وإلا لاعتبرنا القرآن من أصل فارسي لأنه يحتوى على بعض الألفاظ الأعجمية التي كانت قد عربت قبل نزول القرآن ، وأصبحت متداولة شائعة في البيئة العربية قبل الإسلام .

وهذه ظاهرة لغوية محضة تعرف باسم « التشكل الكاذب » Pseudomorphologie ، تحدث عندما تلتقي حضارتان : الأولى ناشئة (إسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أو اليونانية أو الهندية أو الرومية .. الخ) ، فتستعير الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة ؛ وتعبر عن معانيها من خلالها ، بعد أن تتخلى عن ألفاظها الخاصة التي لم تعد قادرة على التعبير عن كل المضامين الجديدة المعاصرة . وكلما تتطور الحضارة تجدد نفسها بنفسها عن طريق تجديد الألفاظ . وهي ليست مجرد ظاهرة شكلية ، إذ بالتخلي عن اللفظ القديم البالي الذي لم يعد قادرا على التعبير واستعمال اللفظ الجديد تظهر معان جديدة وأبعاد لم تكن معروفة (١) . فواجب الوجود أو الواحد في الفلسفة خالق للعالم ومدبر له ، وهما المعنيان لإسلاميان — الخلق والعناية — في لفظ أجنبي . وقديما فرق علماء المسلمين بين علوم الوسائل وعلوم الغايات . والألفاظ جزء من علوم الوسائل ، والمعاني جزء من علوم الغايات ولا يضير العلم شيئا و عبر عن معانيه بألفاظ عدة . فالألفاظ إن هي إلا وسائل للتعبير . والألفاظ هي إلاحامل للمعاني . لا يعنى إذن ظهور بعض الألفاظ المتداولة في المزدكية في حكمة الإشراق أن حكمة الإشراق جزء من اللاهوت المزدكي ، بل تعنى أن السهروردي كان يستعمل كل ما هو موجود في بيئته الثقافية والدينية ليبر به عن كشفه الخاص ، ولا سيما أن حكمة الإشراق قد ظهرت في عصر متأخر ، في

(١) أنظر تحليلا وافيا لهذه الظاهرة في رسالتنا
Les méthodes d'Exégèse, pp. LXXIX-

القرن السادس ، بعد أن شاعت هذه الألفاظ وأصبحت جراء من البيئة الثقافية الإسلامية . وهو أمر طبيعي أن تفتح الحضارة الناشئة على غيرها وإلا أصيبت بالحمود والاضمحلال (١) .

أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها شائعة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة ، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراق فارسية ، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية ، وتعبّر عن ثنائية التجربة الإشراقية ، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة مانوية أو غيرها . فثنائية النور والظلمة ، الخير والشر ، الروح والمادة ، النفس والبدن ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الآخرة والدنيا ، الحلال والحرام ... الخ تكون البناء النفسى لكل تجربة صوفية تلك التي تقوم على انتعاض في الانفعالات كما تبدو في الخوف والرجاء ، الغيبة والحضور ، القبض والبسط ، السكر والصحو ، الفقد والوجد ، الهية والأنس ، ثم تشخيص الوجود كله على أساس هذا التعارض ، فينشأ الملاك والشيطان ، النور والظلمة .. الخ ، لغة النور إذن ليست خاصة بفارس والديانات الفارسية بل هي لغة صوفية إشراقية توجد في كل حضارة . فإذا كانت موجودة في الحضارة الفارسية السابقة على الإسلام فهي موجودة أيضا في الحضارة اليونانية عند أفلاطون ، صاحب الأبد والنور ، وموجودة أيضا في الحضارة الهندية وفي الحضارة المصرية القديمة عند إخناتون ، وموجودة أيضا في الحضارة المسيحية في التصوف المسيحي في الحضارة الغربية لو اعتبرنا إنجيل يوحنا والمسيحية الشرقية أثرا من آثار الديانات الشرقية القديمة والبيئة الغنوصية في آسيا الصغرى وفارس وشمال العراق ، وقد ظهرت لغة النور في التصوف الإسلامي .

(١) يمكننا الآن عمل نفس الشيء مع الحضارة الغربية ، فنستعمل اللفظ القوة والحياة والارادة (نيتشة) أو التطور الخالق واندفاع الحياة (برجسون) أو الصراع الطبقي ومسار التاريخ والبروليتاريا (ماركس) للتعبير عن مضمون أصيل في تراثنا القديم أو واقعنا المعاصر . انظر مقالنا : « موقفنا من التراث الغربي » ، الفكر المعاصر يناير سنة ١٩٧١ .

الجزيرة العربية وفي مصر وشمال إفريقيا والأندلس ، فليست لغة
النور لغة صوفية فارس وحدهم ، البسطامي والحلاج والجنيد والغزالي ،
بل هي أيضا لغة الصوفية خارج البيئة الفارسية عند رابعة العدوية
والحسن البصري وابن الفارض وابن عربي وعبد الحق بن سبعين .
لغة النور إذن موجودة في كل تجربة صوفية بصرف النظر عن البقعة
الجغرافية . بل إن ظهور بعض العبارات حول النور ، المعروفة في
الديانات الفارسية ، بنصها في مؤلفات السهروردي لا تدل على أن
السهروردي يحى المزدكية القديمة ، فالسهروردي يستعمل كل ما يجده
في بيئته من ألفاظ ومفاهيم وتصورات من أجل التعبير عن علمه
الكشفي (١) . حتى ولو فهم الشراح قاعدة النور والظلمة على أنهما
قاعدتا حكماء الفرس ، فالشراح فرس يضيفون معلومات من بيئتهم
الثقافية كما يضيف شراح القرآن على النص من البيئة الإسرائيلية أو
من البيئة العربية القديمة ، فضلا على أن رأى الشراح ليس برهانا (٢)
وهناك كثير من عبارات السهروردي توحى بأن النور لفظ شائع في كل
بيئة ثقافية ، ويعبر عن كل تجربة صوفية ومنها البيئة الفارسية والديانات
الفارسية (٣) . وقد استعمل أفلاطون أيضا لغة النور وهو صاحب الأيد
والنور (٤) . وتجد لغة النور أيضا في البيئة العربية ، بل إنها لغة شائعة

-
- (١) في أورداد الاستبصار من كتاب الواردات يلاحظ بعض المستشرقين وجود لازمة
مزدكية وهي : «رفع ذكر النور ، وانصر أهل النور ، وارشد النور الى النور»
(٢) يقول الشيرازي شارحا عبارة السهروردي : «وعلى هذا يبتنى قاعدة الاشراق»
في النور والظلمة : « أي على الرمز يبتنى قاعدة أهل الاشراق ، وهم حكماء الفرس
«المقاتلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة » .
(٣) يقول السهروردي : «والنار ذات النور شريفة لنوريتها ، وهي التي اتفقت
الفرس على أنها طلسم ، وهو نور قاهر فياض لها حكمة .. ص ١٩٣ وكذلك : «فلذلك ،
أمر الفرس بالتوجه اليه (النور) فيما مضى من الزمان» حكمة .. ص ١٩٧ .
(٤) يقول السهروردي : «وقال أفلاطون : «انني رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية» .
مما يدل على أنهم (أصحاب المشاهدات) أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور ، وكذا عالم العقل
ما صرح به أفلاطون وأصحابه : ان النور المحض هو عالم العقل . وحكى عن نفسه أنه
يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى ، فيرى في ذاته النور
والبهاء ، ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ،
ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي . ما هذا مختصره الى قوله : « حجبت
الفكرة عن ذلك النور » . حكمة .. ص ١٦٢ .

في الأحاديث النبوية والآيات القرآنية (١) . لا يعني إذن ذكر السهروردي لألفاظ فارسية يدل بها على درجات النور أو على بعض الجوانب الأنطولوجية المقابلة له (درجات الملائكة) أن حكمة الإشراق جزء من اللاهوت المزدكي أو الزرادشتي ، بل تعني أن السهروردي يحتوي هذه الديانات القديمة التي توصلت إلى بعض الحقائق الإشراقية ثم يأتي السهروردي كمن يكملها ، أو التي سمت بعض الحقائق بغير أسمائها ثم يأتي السهروردي فيعطىها أسمائها الحقيقية . يقوم السهروردي إذن بعملية احتواء للبيئات الثقافية التي نشأ فيها ويكملها . فالملاك بهمان هو الملاك ، والعقل الفعال هو جبريل ، ونور الأنوار هو ما سماه الفرس « خرة » ، والأنوار القاهرة لها أيضا ما يقابلها في الأفستا ، والعقول هي أرباب الأنواع ، والأنوار القاهرة هي الملائكة « ولا مشاحة في الأسماء » ، « فالحق أن هذه الثلاث شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات (٢) » .

(١) يقول السهروردي : (شاع بين العرب والعجم «ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبعينات وجهه ما أدرك بصره» ، وأوحى إليه الله «نور السموات والأرض» ، وقال : «ان العرش من نوري» . ومن الملتقط من الأدعية النبوية «يانور النور ! احتجب دون خلفك ، فلا يدرك نورك نور . يانور النور ! قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض . يانور كل نور ! خادم بنورك كل نور» . ومن الدعوات الماثورة «أسألك بنور وجهك اندي ملا أركان عرشك» . ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة ، بل نبهت بها تنبيها ، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يحصى» . حكمة ٠٠ ص ١٦٢ - ١٦٥ .

(٢) حكمة ٠٠ ص ٧٧ ، ص ٢١٠ وهذه عبارات عديدة يشير بها السهروردي إلا أن الشيء الواحد يمكن تسميته بطرق مختلفة ، ولذلك قبل أن يذكر الشيء يقول : وهذه ما سماه .. وهذا ما أطلق عليه .. للدلالة على أن الحقائق واحدة وأسماءها كثيرة مثل «الجزء الذي يوصف به الشيء - كالحوانية للإنسان ونحوها - سماه أتباع المشائين ذاتيا» حكمة ٠٠ ص ١٦ وكذلك في حديثه عن الجسم يقول : «وهو الذي سموه هيولى» حكمة ٠٠ ص ٨٠ ، وأيضا يرجع الأخطاء إلى استعمال الألفاظ لمعان مختلفة فيقول : «فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معان مختلفة - كلفظة الصورة وغيرها» حكمة ص ٨٥ أو «ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح» . حكمة ٠٠ ص ٩٠ . بل إن حكماء الأمم كلها يقولون نفس الشيء ولكن بألفاظ مختلفة : والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل « حكمة ٠٠ ص ١١ .

وإذا كان السهروردى قد أثنى على حكماء الفرس ، فلا يعنى ذلك أن حكمة الإشراق هى حكمة حكماء الفرس القدماء لأن الحضارة الإسلامية قد احتوت غيرها من الحضارات . كل حضارة تعمل وسعها فى البحث عن الحقيقة وفى الوصول إليها ، كل حضارة فيها خير ، وحكمة الإشراق هى خلاصة الحضارات كلها التى انصهرت داخل الحضارة الإسلامية . وقد فعل الفلاسفة والمتكلمون والمؤرخون والصوفية نفس الشئ عند ما كان الفلاسفة مثلاً يصدر عن كتبهم بتقريظ اليونان كما فعل الكندى ، أو بذكر الملل والنحل السابقة على الإسلام كما فعل ابن حزم والشهرستانى ، وكما استشهد الصوفية بأقوال المسيح وبراهما وبوذا وكما ذكر المؤرخون للحضارة الإسلامية أخبار الهند والصين واليونان ، كما فعل صاعد الأندلسى فى « طبقات الأمم » .

أما فيما يتعلق بالمنطقة الحضارية التى ظهرت فيها حكمة الإشراق ، فلا يعنى ظهور حكمة الإشراق فى فارس أنها جزء من الحياة الروحية

وفى كل مرة يذكر السهروردى أسماء الأعلام الفارسية ينبه على أنها مجرد أسماء لحقائق ثابتة مستقلة عن الألفاظ والديانات والحضارات . يقول السهروردى عن نور الأنوار أو النور الأقرب أو النور العظيم : « وربما سماه بعض الفهلوية بهمن » حكمة ص ١٢٨ وكذلك فى حديثه عن الأنوار والأنوار الى شاعدها هرمس وأغلطون . والاسوء المينوية ينابيع « الخرة » والرأى التى أخبر عنها زرادشت ، ووقع خلصة الملك الصديق كينسرو المبارك إليها ، فشاهدها . وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا ، حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملوك وسموه « خرداد » ، وما للأشجار سموه « مرداد » وما للنار سموه « أرديهشت » وهى الأنوار التى أشار إليها أنباز قلنس وغيره حكمة ص ١٥٧ - ١٥٨ . ويقول أيضا : « والنار ذات النور شريفة لنوريتها وهى التى انفتت الفرس على أنها طلسم أرديهشت » حكمة ص ١٩٣ . ويقول كذلك : « ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر الأرضى لحاجتها الى حفظ الأشكال والقوى - كان « اسفندار مند » - وهو النور القاهر الذى طلسمه الأرض - كثير العناية بها ، ولما كان صنمه منفصلاً عن الجميع لنزول وثبته ، كان حصه « كدبا نوئته » - أى اسفندار مند - عن كل صاحب صنم حصه الاناث . » حكمة ص ١٩٩ ، ويقول كذلك « ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق - يعنى جبرئيل عليه السلام - وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة ، « ردان نجش » ، روح القدس ، واهب العلم والتأييد ، معطى الحياة والفضيلة ، على المزاج الأتم الإنسانى نور مجرد وهو النور المتصرف فى الصياصى الانسية ، وهو النور المدبر الذى هو « اسفهد الناسوت » وهو المشر الى نفسه بالانانية . حكمة ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

فيها ، والتي كان السهروردي فيها عنصراً وشاهداً (١) ، بل هي جزء من تاريخ الحياة الفكرية في الحضارة الإسلامية سواء فيما يتعلق بالمنطق أو الفلسفة أو التصوف . ويحاول بعض المستشرقين وضع مقالات حكمة الإشراق داخل الحلقات الروحية الإيرانية (٢) ، وبخاصة مقالات القسم الثاني عن النور ، وهذا قلب للحقائق ، ووضع لكل دخل الجزء ، فالكل هو الحضارة الإسلامية وحكمة الإشراق تعبير عن أحد مشاكلها وهي وحدة المنهج ، والجزء هو البيئة الثقافية في فارس كغيرها من البيئات في مصر والعراق والشام والمغرب والأندلس ، لذلك أيضاً ليست حكمة الإشراق جزءاً من تاريخ الحياة التأملية والدينية في إيران (٣) بل جزء من تاريخ الحضارة الإسلامية التي انصهرت فيها البيئات الثقافية وانمحت بداخلها الحدود الجغرافية بين البلدان .

ليست حكمة الإشراق أيضاً جزءاً من الوجود اللاهوتي في إيران لأن ظهور السهروردي مرتبط بظهور الإسلام وتطور الحضارة الإسلامية ، والجانب اللاهوتي في حكمة الإشراق جانب عرضي ، بل إن الجانب الأنطولوجي فيها عن النور والأنوار والبرازخ والطلاسم جانب عرضي لأن حكمة الإشراق أساساً تضع مشكلة وحدة المنهج في الفكر الإسلامي . كما لا توجد في حكمة الإشراق دوافع زرادشتية أو مزدكية فقد عرض السهروردي هذه الملل والنحل كما عرفها المنكلمون والفلاسفة والفقهاء والصوفية كجزء من التعرف على البيئات الثقافية القديمة ، يونانية أو هندية أو بابلية أو غيرها .

السهروردي مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع أخرى غير إسلامية (٤) لذلك لا يمكن مقارنته بالمفكرين الزرادشتيين مثل ابن أبي زكريا التمام .

I, p. 2.

(١)

I, p. 60.

(٢)

I, p. 43, II, p. 19.

(٣)

(٤) هل يمكن أن يقال ، قياساً على ذلك ، أن النوافع لدى محمد عبده وقاسم أمين فرعونية ، وعند الكواكبي ورشيد رضا فينيقية ، وعند أقبال والأفغاني بوذية أو برهمانية .

أو وضعه داخل الحركات الإصلاحية في الديانة الزرادشتية (١) ،
أو مقارنته بـ سلمان الظاهر *Salman le pur* أو سلمان باك *Salman Pak*
أحد حكماء الفرس القدماء (٢) . ليست حكمة الإشراق جزءاً من
اللاهوت الفارسي القديم (٣) فاللائكة وأنواعها والموجودات النورانية
ودرجاتها موجودة في كل بيئة صوفية وفي كل دين. والسهروردي، يزيد عليها
ويصححها ويكملها ويعيد ترتيبها حسب تصوره الإشراقي للكون .

وقد حاول بعض المستشرقين جعل حكمة الإشراق مشكلة فرعية من
المشكلة الأم، وهي تكوين مجموعة الكتب الأفسنية *canon avestique*، وكأن
هذه المجموعة هي الكتاب المقدس الذي يحتوي على حقائق الوحي الذي يؤمن به
السهروردي (٤) . أصبحت حكمة الإشراق جزءاً من الكتب الفلسفية الإيرانية
التي ترجمت إلى اليونانية بعد غزو الإسكندر ثم إعادة كتابتها في دساتير نامه !
ليست حكمة الإشراق أيضاً جزءاً من تاريخ الفكر الفارسي الإيراني
القديم (٥) ، بالرغم من إشارة السهروردي إلى فلاسفة الفرس القدماء ،
لأن مهمة المفكر عادة هي ربط نفسه بالبيئة الحضارية التي ينشأ فيها من
أجل تمثيلها وتطويرها واستعمالها كنقطة بداية وكوسيلة للتعبير ،
فالمفكر هو الذي يتمثل ببيئته ويعبر عنها ويعيد بناءها طبقاً لروح العصر .
وقد وقع في هذا الخطأ إقبال عندما أطلق على دراسته عنوان تطور
الميتافيزيقا في فارس .

ليست حكمة الإشراق تعبيراً عن أفضل ما في الإشراق لدى حكماء
الفرس القدماء ، إذ أن الإشراق عند السهروردي يضع مشكلة منهجية
في الفكر الإسلامي وهي مشكلة وحدة المنهج ، في حين أن إشراق الفرس
القدماء جزء من اللاهوت الإيراني القديم ، وتعقيل للديانات الفارسية

II, p. 87.

(١)

(٢) وهو رأي ماسبيون .

I, p. 45.

(٣)

I, p. 60.

(٤)

I, p. 12.

(٥)

القديمة ، وأقرب إلى التصوف منه إلى المنطق والفلسفة ، وأقرب إلى الجانب الأنطولوجي منه إلى الجانب الإشرافي الذاتي (١) .

لم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم في عصره البطولي (زاك ، روستام ، اسفنديار) بأساطيره وفرسانه وحكمته وملله ونحله حتى ولو أعلن السهروردي أنه يؤيد إحياء حكمة الفرس القدماء لأنه يعنى بذلك أنه يريد ربط نفسه ببيئته الثقافية التي نشأ فيها داخل الحضارة الإسلامية العامة وهي الكل ، كما يحبي مفكر من مصر الحضارة الإسلامية ابتداء من بيئته الثقافية الإسلامية . ويشارك بعض الإيرانيين المعاصرين في هذه الواجهة من النظر واعتبار حكمة الإشراف جزءا من إحياء التراث الفلسفي والديني الإيراني القديم ، وقد درس البعض منهم بالفعل الفلسفة الإشرافية كماحق للدراسة ضخمة عن المزدكية وأثرها في الأدب الفارسي ، وبالتالي نفى عنها طابعها الإسلامي الخالص (٢) .

ليس التصوف الفارسي هو الأصل والتصوف الإسلامي هو الفرع ولم يكن دور الصوفيان المسلمين: البسطامي والحلاج نقل « الحميرة الفهلوية » من حكماء الفرس القدماء ، بل هما صوفيان مسلمان لهما تجربتهما الذاتية منفتحة على العصر واستعملا وسائل التعبير المتاحة لهما . فحكمة الإشراف ليست جزءا من تاريخ التصوف في فارس بل إن التصوف في فارس جزء من تاريخ التصوف الإسلامي .

وتدل تفرقة السهروردي بين أنواع الحكمة الفارسية على أنه قد اتخذ منها موقفا نقديا ؛ فهو يفرق بين نوعين من الحكمة لدى الفرس : الحكمة الحقيقية ، وحكمة الكفر والشرك التي يمثلها ماني (٣) . ومقياس التفرقة

I, p. 50.

(١)

(٢) هو الدكتور معين زميل كوربان وصديقه ومعاونته في الأبحاث والدراسات في إيران .

(٣) وعلى هذا يبني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس ،

مثل جاماسف وفرشا وشترو وبوزرجهر ومن قبلهم . وهي ليست قاعدة كفرة المجوس

والحاد ماني وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزهه ، حكمة ص ١٠ - ١١ .

لديه هو التشبيه والتجسيم وهو مقياس إسلامي ، فالحكمة الفارسية الحقيقية هي التي لا تقوم على التشبيه والتجسيم (١) .

وأخيرا . ليست حكمة الإشراق ، أو أعمال السهروردي بوجه عام ، تبريرا وجوديا لإحياء التراث الفارسي القديم ، فلسفة أولاهوتا أو حكمة أو ديننا أو أساطير (٢) ، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدها . ويصر بعض المستشرقين على إرجاع حكمة الإشراق إلى حضارة إيران القديمة قبل ظهور الإسلام ، وهي إيران الزرادشتية ، حتى يجعلها مشكلة إيرانية صرفة لا شأن للإسلام أول للحضارة الإسلامية بها (٣) ، ويجعل من حكمة الإشراق ، دين إيران القديم الذي طبع الإسلام بطابعه وهو انطباع الإشراقي ، مع أن التصوف كحركة اجتماعية كان رد فعل طبيعي في الحضارة الإسلامية على حياة البذخ والترف التي بدأت بعد الفتنة منذ الحكم الأموي . وكان التصوف كنهج ذوقي رد فعل طبيعي على المناهج العقلية التي اتبعها المتكلمون والفلاسفة والفقهاء :

فإذ اربط المستشرقون بين حكمة الإشراق والإسلام ، فإنهم يجعلونها جزءاً من التراث الشيعي وليس انراث الإسلامى . والحقيقة أن حكمة الإشراق ليست أثرا من آثار التشيع لأن الإشراق موجود أيضا في التصوف السني عند رابعة العدوية والغزالي وابن الفارض وابن عربي وأبي سليمان الداراني العراقي وذى النون المصري ، بل إن ابن الفارض وابن عربي كان لهما أثر كبير في صوفية الفرس وفي التصوف الإشراقي بالذات من أمثال العراقي (توفي ٦٨٦) وأوحد الدين الكرمانى (توفي ٦٩٧) وعبد الرحمن

I, p. XLI.

(١)

I, p. 2, p. 31.

(٢)

(٣) يقول كوريان : « رأينا السهروردي يعلن صراحة رغبته في إحياء حكمة الفرس

القديمة وتوجيه أبحاثه إلى إيران السابقة على الإسلام » . I, p. 45.

الحمي (توفي ٨٩٨) ، وقام كثير من صوفية فارس بشرح فصوص
الحكم لابن عربي مرات عدة . ليست حكمة الإشراق أثرا من آثار الإسماعيلية
الباطنية ، فالعلوم الكشفية موجودة أيضا في التصوف السني وليست في
الإسماعيلية وحدها . ويضع كثير من المستشرقين تعارضا وهميا بين حكمة
الإشراق والإسلام ، لا لأن الإسلام يحتوي على منهج عقلي واقعي كما يقول
الفقهاء ، معارض لفهم الإشراق بل لأن الإسلام عندهم ارتبط بأهل السنة ،
والفكر السني فكر مجذب بعكس الفكر الشيعي الفكر الخصب ! وينتصر
المستشرقون للفكر الشيعي الخصب ويهاجمون عبدة الحرف ، وهم
الفقهاء من أهل السنة ، ويصفونهم بضيق الأفق والسذاجة (١) . وفي بعض
الأحيان يصدرون هذا الحكيم على الإسلام نفسه ، لا على تفسير
الفقهاء له ، ويجعلون الفكر الشيعي والإسماعيلي بوجه خاص فكراً إيرانياً
شرقياً خالصاً يمتاز بما يمتاز به ، لأنه استطاع التحرر من نطاق الإسلام
الرسمي . فحكمة الإشراق في رأيهم هي رد فعل طبيعي من الشيعة الإسماعيلية
ضد إسلام أهل السنة وهكذا يجعلون الشيعة هم الأصل والإسلام هو
الفرع ، وأن الإسلام الشيعي هو الإسلام الروحي الكامل . ويرون في السهروردي
حتمية جمود أهل السنة ، وتعصب صلاح الدين الأيوبي ، ويعتبرونه
شهيد الحق ، بل يجعلون الإشراق والغنوصية أساس كل دين مسيحي
أوماني أو يهودي أو إسلامي . فإن كان ذلك ينطبق على المانوية
والمسيحية ، وكلاهما دين إشراقي غنوصي ، فإنه لا ينطبق على الإسلام ،
فالغنوصية الإشراقية داخلية في النصوص المقدسة في المانوية والمسيحية ،
في حين أنها طارئة على الإسلام وتالية عليه . ويرجع هذا إلى أن
المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة ، فالفكر
الشيعي ونظرياته عن التوسط والجسم والإمام والسر ، أقرب إلى الفكر
المسيحي الأنطاطوني ، كما أن إيران أحد مصادر الفكر الأوروبي على
ما هو معروف في هجرة شعوب أواسط آسيا إلى أوروبا وتكوين مجموعة
اللغات الهندية الأوروبية . فضلا عن أن الشيعة كانوا باستمرار أقل معارضة

السيطرة الأوربية ، وكانو مرتعا خصبا لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للاستعمار على ما هو معروف في القديانية والإسماعيلية المعاصرة وغيرها . يرجع هؤلاء المستشرقون كل الفكر الإسلامى إلى الفكر الشيعى ، فحى بن يقطان لابن سينا مثلا الذى يضع مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة إنما هو فلسفة غنوصية إسماعيلية (١) ، ويعتمدون على شراح الشيعة للشفاء (٢) والأنتربولوجيا فى حكمة الإشراق واكتشاف بعد الشعور فى التصوف أثر من آثار الغنوصية الإسماعيلية (٣) .

ويطيب لبعض المستشرقين تخصيص المشكلة أكثر من ذلك ، فبدل أن تكون حكمة الإشراق مشكلة شيعة وسنة يجعلونها مشكلة الإمامة . فالحكيم المتأله وهو الحكيم الإشراقى ، هو الإمام . وبالرغم من أن السهروردى يوحد صراحة بين الحكيم المتأله والإمام ، إلا أن الإمام لديه ليس هو الإمام كما تتصوره الشيعة ، بل هو القطب كما تتصوره الصوفية (٤) ، وهو الحكيم المتأله الذى يرمز لوحدة التجربة الصوفية والنظر العقلى ، أى أنه يضع المشكلة المنهجية وهى وحدة منهج الذوق ومنهج النظر .

ولا يذكر السهروردى حكماء الفرس وحدهم بل يذكر أيضا حكماء اليونان ، ومن ثم فليست نظرية المصدر الفارسى بأولى من نظرية المصدر اليونانى . فعند ما يتحدث السهروردى عن القدماء ، فإنه لا يقصد حكماء الفرس وحدهم ، ولكنه يقصد أيضا حكماء اليونان ، بل لا يكاد يذكر السهروردى حكماء الفرس وحدهم بل ، إلا ويذكر الحضارات الإنسانية كلها بلامتياز ، فحكمة الإشراق كانت مطمح الإنسانية ومطمح حكمائها (٤) . ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراق خليط من الأفلاطونية

I, p. 40.

(١)

(٢) مثل شروح سيد أحمد على صهرمير داماد .

I, p. 46.

(٣)

(٤) يقول السهروردى : « وكان فى الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكما فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التى يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله فى الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما سبقت الى مثله .. » كلمات فى التصوف .

والمزدكية والمأنوية ، أو أنها أفلاطونية قائمة على دوافع مزدكية ومأنوية ، أو أنها خليط من الأفلاطونية والزرادشتية المتأخرة ، أو أنها أفلاطونية قائمة على إلهام مانوى ، أو خليط من الغنوصية والهرمسية والمزدكية ؛ أو خليط من الأرسطية ودين النجوم البابلي ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية ، أى أنها خليط من كل شيء إلا كونها تعبيراً عن مشكلة رئيسية فى الحضارة الإسلامية وهى وحدة المنهج ، وليست البحث عن الكلمة التى بحث عنها الفرس واليونان . لقد أخذ السهروردي كل وسائل التعبير التى كانت متاحة لديه وعبر من خلالها عن علمه الكشفى : فاستعمل ألفاظ أفلاطون وأسماء المزدكية والمأنوية للتعبير عن الحقائق الالكشفية ، كما أشار إلى مثل أفلاطون والملائكة فى المزدكية والمأنوية ، كى يضعهما فى مكانهما الصحيح ويكملهما من علمه الكشفى .

وإذا جاز للمستشرقين أن يصيغوا نظرية المصدر الفارسي فيجوز لهم أيضا صياغة نظرية المصدر اليوناني ، فإشارات السهروردي إلى حكماء اليونان عديدة خاصة إلى أفلاطون إمام الحكمة « صاحب الأيد والنور » لأن وضع أفلاطون فى الحضارة اليونانية كوضع السهروردي فى الحضارة الإسلامية ، فكلاهما يجمع بين النظر والذوق ، أو بين الفلسفة والدين أو بين العقل والقلب ، أو بين الفكرة والأسطورة . فالمعرفة الحقيقية عند أفلاطون ، على ما هو معروف ، معرفة كشفية خالصة لا تتم إلا بعد أن تنسلخ النفس عن البدن على ما هو معروف ، فى نظرية الكهف . المعرفة أقرب إلى النور منها إلى الأفكار ، وسيلة التعبير فيها أقرب إلى الرمز منها إلى التصريح . ويشارك أفلاطون فى المعرفة الإشرافية هرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وأغاثاذيمن وأسقلينوس ، وينقد السهروردي أفلاطون فى نظرية المثل النورية الثابتة ، ويضع بدلها نظرية الصور المتعلقة التى تجمع بين النور والظلمة (١)

(١) يقول السهروردي : وماذكرته من علم الأنواع وجميع مايبتنى عليه وغيره يساعدن عليه كل ذلك من سلك سبيل الله عز وجل ، وهو دوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من عظماء الحكماء

ليس صحيحا إذن ما يراه بعض المستشرقين من أن حكمة الإشراق إن هي إلا تفسير لثُل أفلاطون ، لأن للسهروردي موقفا تقديريا منها . والمثل نفسها ليست خاصة بأفلاطون ، بل موجودة في كل تصور إشراقي كوني للعالم . كما أن الحقيقة والمجاز ليس لهما أى مضمون أفلاطوني بل هما أحد المفاتيح اللغوية (mot-clefs) في نظرية التفسير الصوفية والموجودة في كل تصوف إسلامي أو غيره في نظرية المثل النورية الثابتة ويضع بلها نظرية الصور المعلقة التي تجمع بين النور والظلمة (١) :

وكذلك ينقد السهروردي أفلاطون لاعتماده على منهج النقل (٢) ؛ لأن منهج النقل معارض للمنهج النبوي الذي يأتي منه العلم مباشرة إلى القلب دون حاجة إلى رواية ، وفي ذلك يقول الصوفية للفقهاء : « أخذتم علومكم من ميت عن ميت ، وأخذنا علومنا من الحي الذي لا يموت »

وأساطين الحكمة مثل انبازقليس وفيثاغورس وغيرهما . وكلمات الأولين مرمورة وما ورد عليهم ، وإن كان متوجها على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم ، فلا رد على الرمز حكمة .. ص ١٠ وأيضا «ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل الغناذيين هرمس واسقليسوس وغيره » . حكمة .. ص ١١ وأيضا «أفلاطون ومن قبله سocrates ومن بعده مثل هرمس والغناذيين رنباذقليس ، كلهم يرون هذا الرأي . وأكثرهم صرح بأنه شاهدا في عالم النور . وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلق الظلمات وشاهدها .. والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون .. وهي الأنوار التي أشار إليها انبازقليس وغيره » . حكمة .. ص ١٥٦ - ١٥٨ ويذكر السهروردي أيضا : «وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقتناعات بل على أمر آخر . وقال أفلاطون : «أني رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية ..

ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع لكل نور وكذا عالم العقل ما سرح به أفلاطون وأصحابه : أن النور المحض هو عالم العقل ، وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا من الهيولى ، فيرى في ذاته النور والبهاء ، ثم يرتقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ، أو يرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلهي . ما هذا مختصره إلى قوله « حجت الفكرة على ذلك النور » حكمة .. ص ١٦٢ .

(١) «والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فإن مثل أفلاطون نورية ثابتة وهذه مثل معلقة منها ظلماتية ومنها مستتيرة للسعداء على ما يلتفتون به بعض مرد وللأشقياء سود زرق » حكمة .. ص ٢٢١ .

(٢) «وأفلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف حكمة .. ص ٢٢١ .

أو كما يقول ابن عربي « عن قلبي عن ربي أنه قال » (١) :

ويفضل بعض المستشرقين التركيز على هرمس ويعتبرون حكمة الإشراق اختلا لهرمس في حين أنهما شيان مختلفان تماما ، فالهرمسية مجموعة من النصوص الغنوصية الهيلينية ، وحكمة الإشراق نشأت في بيئة إسلامية خالصة تضع مشكلة وحدة المنهج وهي مشكلة إسلامية خالصة . ويفضل البعض الآخر إرجاع حكمة الإشراق إلى الفيثاغوريين فضلا على هرمس ، عن طريق ذي النون المصري وأبي سهل التستري ، فهما اللذان نقلتا الخميرة الأفلاطونية الفيثاغورية . والحقيقة أن السهروردي وكذلك الصوفية المسلمون يعبرون عن تجربة صوفية خاصة بهم ، والطابع الإشراقي للرمز لا يرجع إلى أفلاطون أو هرمس أو فيثاغورس بل هو موجود في كل تجربة صوفية . وإذا كان السهروردي يعتبر أفلاطون رئيس الحكماء الإشرافيين فإنه يعتبر أرسطو رئيس الحكماء المشائين ويخلصه من نقده للمشائين . فإن أرسطو لا يستطيع إلا أن يقول كما يقول السهروردي ، لذلك يفسره السهروردي بحسابه الخاص كما يتحدث دائما في تاريخ الفكر عند ما يقرأ فيلسوف فيلسوفا آخر ويفسره لحسابه ، ويعطي قراءة جديدة له قد لا تكون تاريخية صرفة ، ولكنها تكون موحية ذات دلالة ، وعلى هذا النحو تستمر الحضارة الإنسانية وتتصل حلقاتها . وليس أدل على ذلك من حديث أرسطو للسهروردي في المنام (٢) . فالسهروردي لا يعنيه أرسطو التاريخي بقدر ما يعنيه حكيم قديم

(١) يقول ابن عربي في التفرقة بين عذير المنهجين :

رويه أنصبا عنهم حديثا معنعنا عن الميت عن وجدى عن الحزن عن كربى
عن السكر عن عقل عن الشوق عن جوى عن الدمع عن جفنى عن النار عن قلبى
ابن عربي : ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق ، ص ٦٦ - ٦٧ .

ويقول ابن الفارض أيضا في التائية الكبرى :

وحاء حديثى فى اتحادى ثابت روايه فى النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب الله بنقل أو أداء فريضة
وأىضا :

فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

(ديوان ابن الفارض ص ١٤٢ ، ٣١٨) .

I, p. 56, II, p. 29.

(٢)

يذكر على لسانه الحق كما يفعل القرآن حين يذكر الحق على لسان الأنبياء السابقين على محمد . وقد قام الفلاسفة المسلمون ، الكندي والفارابي وابن سينا ، بنفس المهمة فلم يعرضوا لأرسطو التاريخي بل أرسطو صاحب أتولوجيا أرسططاليس ، لأنهم لم يكونوا مؤرخين بل كانوا يبحثون عن الأفكار بصرف النظر عن قائلها : وقد وجدوها في أتولوجيا أرسططاليس . أما مسألة الانتحال ونسبة المؤلفات نسبة صحيحة إلى مؤلفيها ، فمسألة حديثة ظهرت بعد نشأة علوم النقد التاريخي .

ولا ينسى بعض المستشرقين أيضا إرجاع بعض جوانب حكمة الإشراق إلى مصدر هندي ومقارنة السهروردي ببوذا وحكمة الإشراق بالديانات الهندية القديمة وبخاصة المقالة الخامسة من القسم الثاني . والحقيقة أن السهروردي يذكر حكماء الهند كما يذكر حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل ، ليبين أن حكمة الإشراق هي الحكمة الأزلية أو الفلسفة الأبدية *philosophie perennelle* التي تتجاوز الحضارات والعصور والأزمنة (١) .

ولا ينسى آخرون ذكر المصدر النصراني حين يركزون على عديد من الشخصيات في تراثنا القديم الشبيهة بالمسيح مثل الحلاج أو السهروردي ، فكلاهما شيخ مقتول أو مصلوب يتشابهان مع المسيح ، فالمسيح هو الأصل وللصوفي المسلم هو الفرع ، والعلوم الكشفية المسيحية هي الأصل ، والإلهام الصوفي عند المسلمين هو الفرع ، فالجميع مسيحيون !

وهكذا يجعل المستشرقون حكمة الإشراق ظاهرة تاريخية محضة من فارس والعراق والقوقاز وجورجيا والهند واليونان إلا الحضارة الإسلامية فهي خليط من المزدكية والمانوية والغنوصية المسيحية والإسماعيلية والباطنية إلا الإسلام ! وإن بقي من الإسلام شيء فإنه لا يتجاوز

(١) « وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر ودماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخمرة الأزلية » . حكمة .. وكذلك : « حكماء الفرس والهند قاطبة على هذه » حكمة .. ص ١٥٦ .

ما يسميه المستشرقون الجانب الحسى المعروف عند النبي وفي الإسلام وهو الجانب الطبيعى الموجود فى كل دين ، أو حياة الإنسان اليومية العادية ، أو هو أسلوب التعبير الذى يعتمد على الخيال والصور الحسية :

وترجع أخطاء نظريات المصادر ، الفارسي أو اليرناني أو الهندي أو النصراني أو الشرقى بوجه عام ، إلى عيوب أساسية فى المنهج التاريخى ، هذا المنهج الذى يقوم على الأثر والتأثر ، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها ، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها ، وتحويلها إلى كم تاريخى محض ، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها فى الفكر أو فى الشعور (١) . وبهذا المنهج تصبح حكمة الإشراف ظاهرة تاريخية محضة وموضوعا لعلم تاريخ الأديان المقارن : ويتحول الإسلام من وحى إلى تاريخ ، ويصبح الإسلام هو ما حدث فى التاريخ على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان . والحقيقة أن هناك فرقا بين الإسلام كموضوع فكرى وبين التحقيقات المختلفة له فى التاريخ ، الإسلام كفكر موضوع مستكمل فى الشعور ، أما التحقيقات التاريخية فهى جزء من التاريخ السياسى والاقتصادى لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم : فحكمة الإشراف لها دلالة منهجية مستقلة عن التاريخ ، فهى تضع مشكلة وحدة المنهج وهى مشكلة لاصلة لها بفارس أو اليونان أو الهند أو بابل أو الشرق أو الغرب : وكثيرا ما صدرت الأحكام المأخوذة من التحقيقات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر ، وهى أحكام خاطئة لأنها لاتصدق على الإسلام كموضوع مستقل بل على تاريخ الشعوب ، أى أنها أحكام تخص علم الاجتماع .

والحقيقة أن المنهج التاريخى ليس منهجيا علميا بل نشأ تحت ظروف خاصة ، يستعمله المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية ، فقد نشأ المستشرق فى بيئة دينية يكون البحث فيها بالمنهج التاريخى

(١) انظر نقدنا التفصيل للمنهج التاريخى فى رسالتنا
Les méthodes d'Exégèse, pp. CXLI-CL.

بمحا خصبا كما هو الحال في دراسة المسيحية : فقد نشأت المسيحية في بيئة دينية ، ودخلت المؤثرات البابلية والأشورية والغنوصية والشرقية بوجه عام حتى في تكوين النص الديني . فدراسة المسيحية بمنهج تاريخي تكشف عن هذه العناصر المكونة للمسيحية الأولى التي ظلت فيها حتى الآن : يأتي المستشرق فيعمم هذا المنهج ويطبقه على الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر « مثالية » ، وليست ظواهر مادية ، أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية مثل حكمة الإشراق أو وحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد . الخ : وبالإضافة إلى ذلك أثبت المنهج التاريخي خصوصيته في الحضارة الأوربية ، ليس فقط في دراسة نشأة المسيحية ، بل في بداية الشعور الأوربي في عصر النهضة والاصلاح الديني ونشأة العلم : فقد رفض الماضي الذي كان صورة لمعطيات مسابقة مسلم بها بالإيمان وأصبح الواقع عاريا من كل نظرية ، فلم يبق أمام الشعور الأوربي إلا الواقع والتاريخ يبحث فيهما عن أساس نظري له . فبدل أن كانت الحقيقة مسلما بها من قبل من العلم أصبحت في التاريخ ومن التاريخ وظهر التاريخ كأحد أبعاد الشعور الأوربي وبخاصة في صورة تقدم (١) . أصبحت كل الحقائق مكتشفة من التاريخ وأصبح المنهج التاريخي هو الوحيد الذي يفسر نشأة الظواهر وتطورها . ثم يأتي المستشرق ويطبق ما تعلمه في بيئته على ظواهر من حضارات أخرى مازال التاريخ فيها غائبا ، وما زالت الظواهر الفكرية فيها موضوعات مستقلة . ومن ناحية ثالثة ، رسخ في شعور المستشرق أن الديانات الشرقية في فارس وشمال العراق وآسيا الصغرى هي مصدر كل الديانات ، وهي أصل كل تصورات فلسفية أو تجارب صوفية تأتي بعدها . فالمسامون حملة العلم ينقلون من مصدر الديانات ، لأن الحضارة الإسلامية يمكن إرجاعها إلى عناصر سابقة عليها في الحضارات الشرقية القديمة ، في حين أن الحضارة الإسلامية تعبر عن تجاربها الخاصة ، ولا تشير إلى

Le philo comme so. rig.,

(١) انظر الهجوم على المنهج التاريخي ورفضه في

pp. 99-125.

العناصر السابقة عليها إلا كوسائل للتعبير ، أو تمثل لها وإكمال لما نقص منها :

وقد يكون لاستعمال المستشرقين للمنهج التاريخي ما وراء دين شعوري أولا شعوري ، نظرا لأنه يقضى على نبوة محمد وعلى الوحي الإسلامى ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية . فإذا ذكر المستشرقون محمدا فإنهم يذكرونه مع أنبياء الفرس وحكمائهم : زرادشت وماني وبرزرجمهر ، فلهؤلاء جميعا رؤى روحية ، محمد في الإسراء والمعراج ، وزرادشت في اتصاله بالملكوت الأعلى : وهكذا تضعيب النبوة الإسلامية مع الديانات التاريخية (١) . والسهروردى ذاته كان متصلا بالروح القدس ، وكان لديه إلهام وكشف ، ولا فرق بين الإلهام والنبوة أو بين الولاية والنبوة . والمستشرق لا يؤمن بنبوة محمد ومن ثم فلا ضير أن يكون أحد الرائيين القدماء ، مما يدل على أن المنهج التاريخي ، بظاهرة الموضوعي المحايد ، يقوم على فكرة مسبقة وعلى تمييز حضاري وتعصب ديني .

والغريب أن المستشرق يعيش في بيئة أوروبية ، وتلك ميزة كبيرة ، تتيح له وسائل المعرفة الفلسفية وتوفر له إمكانيات هائلة للدراسات المقارنة ، ولكنه لا يستفيد من بيئته في دراسة موضوعه : فمثلا نجد أن كوربان ، وهو مقدم السهروردي وناشر مؤلفاته ، أحد المفكرين الأوربيين المعاصرين ، فضلا عن كونه مستشرقاً ، وأول من قدم هيدجر إلى اللغة الفرنسية (٢) ، ولكنه لم يحاول دراسة موضوعه دراسة فلسفية خالصة ، مع أنه يشير كثيرا إلى جدوى ذلك ، واكتفى بالمنهج التاريخي . والغريب أنه يذكر أهمية الفلسفة الإشراقية للفكر الأوربي

II, p. 97.

(١)

(٢) هو الذي ترجم عدة مؤلفات من هيدجر : (١) ماهي الميتافيزيقا • (٢) هيلدرن وماعية الشعر • (٣) بعض فصول من «كانط ومشكلة الميتافيزيقا» • (٤) بعض فصول من «الوجود والزمان» •

M. Heidegger : Qu'est-ce que la métaphysique ? Trad. H. Corbin, NRF, Paris, 1952.

المعاصر ، وهو يحاول إعادة بناء نفسه ، كما هو الحال عند هوسرل وهرجسون . ومعظم الفلاسفة المعاصرين .

فالمستشرق يهتم تعريف بيئته الأوروبية بالتراث غير الأوربي أكثر مما يهتم إلقاء أضواء جديدة على موضوع دراسته . وربما تكون هذه مهمتنا نحن الدارسين للتراث الإسلامى باعتباره قضية وطنية ، ولكننا آثرنا اتباع المنهج التاريخى تقليدا للمستشرقين .

لم يستطع المستشرق أن يتخلى عن التصور القومى للعلم . فهو أوربي يود إفادة بيئته الأوروبية أولا وآخرا ، وإذا اختار مفكرا إسلاميا لتقديمه للفكر الغربى ، فإنه لا يختار إلا ما يتفق مع تصوره القومى ، مثل الفكر الإسماعيلى وما يقابله من غنوصية مسيحية حتى يزيد من أوجه التشابه بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ، كنوع من التقريب بين إيران والغرب والتفرقة بين أرجاء العالم الإسلامى . هذا التصور القومى إسقاط من روح العصر على تراث قديم لم يقيم على القومية . ويبرز هذا التصور وترا حساسا لدى الفرس ، فالإيرانيون المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وباعتزازهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وكحضارة . ومعروف فى تاريخ الشعوبية أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمة وترك الإسلام ، وأن منهم من يعتبر أن انتشار الإسلام كان حجر عثرة أمام ديانات فارس القديمة وسيطرة للجنس العربى على الجنس الفارسى ، وأن كل ما أنتجه علماء المسلمين ومفكروهم فى فارس إن هو إلا بفضل إحياء الفلسفة والدين فى التراث الفارسى القديم . وقد يعم التصور القومى اليونانى مع فارس ، ويكون تصور المستشرق ، لحكمة الإشراف على أنها حكمة الشرق اليونانى ، القائم على إرجاع المستشرق كل حضارة إلى اليونان كما هو الحال فى الحضارة الغربية . وإرجاعها إلى القومية لا إلى الدين . فإذا جعل المستشرق حكمة الإشراف أفلاطونية شرقية فإنه يحمل أفلاطون هو الأساس لأنه غربى منتم إلى الحضارة

الغربية ، وفارس هي الفرع ، لأنه منتم إلى حضارة فارس بالهوى : والحديث عن أفلاطوني إيران خليط من التاريخ والجغرافيا ، والإسلام نفسه ضائع في كلتا الحالتين :

وأخيرا ، ليست حكمة الإشراق قضية شخصية يتبناها المستشرق ، ولا هي اختيار فردي منه بل هي قضية عامة في تراثنا القديم تضع أهم مشكلة فيه وهي وحدة المنهج : فالسهروردي ليس شيئا لأحد ، بل هو أحد مفكرينا القدماء (١) . وحكمة الإشراق ليست أيضا قضية شخصية عند السهروردي ورؤية ذاتية عند صاحبها ، بل هي مشكلة موضوعية تضع مشكلة وحدة المنهج في فكرنا القديم . والغريب أن كوربان يرفض اعتبار السهروردي جزءا من فلسفة المسلمين أو الفلسفة العربية لأن حكمة الإشراق لا تقبل التصنيف أو أن ترد إلى ما هو أقل منها (٢) . السهروردي ليس عبقريا في ذاته لأن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي ، كالحضارة الإسلامية ، لا يضع حقيقة أو يخلقها بل يعرض حقيقة موجودة من قبل عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين : الحقائق موجودة وهي حقائق الوحي يأتي الفكر ويعرضها عرضا إنسانيا خالصا على مستوى البيئة الثقافية : ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية ، فالفضل كله يرجع للوحي ، وبذلك تنحصر مهمة المفكر في بيان اتشاق الوحي مع روح العصر : لم يصل السهروردي إلى حكمة الإشراق بتحول روحي مفاجئ (conversion) ، بل نتيجة وعي وتدبر وتأمل . فالأزمات الروحية ذاتية والوعي والتدبر موضوعيان :

وفي بعض الأحيان يطبق منهج الأثر والتأثر داخل الحضارة الإسلامية ذاتها ، فتعقد المقارنات بين « حكمة الإشراق » للسهروردي و« منطق المشرقين » لابن سينا ، وأثر ابن سينا على السهروردي من خلال كتاب

I, pp. 1-2, p. 17.

(١)

I, p. 31.

(٢)

« الإنصاف » أو « رسالة الطير (١) » : والحقيقة أن بين الفلاسفة المسلمين لا يوجد أثر وتأثير بل تطوير واكتمال . فابن سينا والسهروردي كلاهما يعرض حقيقة واحدة ، ويخرج من مصدر فكري واحد وهو الوحي ، ومن بيئة ثقافية واحدة وهي الحضارة الإسلامية : كلاهما يعرض الوحي في أسلوب العصر وعلى مستواه الفكري . كلاهما حكيم إلهي متوغل في التأله والحكمة ، وكلاهما يريد الجمع بين النظر والذوق في النظرية الإشرافية ، أي أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية ، وليس أثراً من الآثار الأفلاطونية الجديدة المتوسطة أو المعتدلة ، لا أثر فيها لمغالاة يامبليخوس أو برقلس (٢) .

أما « منطق المشرقيين » عند ابن سينا فهو وإن كان يستعمل نفس اللفظ الأصلي « شرق » ، إلا أنه لا صلة بينه وبين « حكمة الإشراف » للسهروردي : فلفظ « المشرقيين » عند ابن سينا لا يدل على فلسفة أو حكمة أو منطق خاص ، بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان كتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطي التي ثار حولها خلاف في عصره بصرف النظر عن اختلاف أو اتفاق ما يصل إليه ابن سينا على ما جرى العرف عليه في فهم كتب اليونان ، فلا يوجد تصوف أو إشراف في منطق المشرقيين بل ذكر لبعض مسائل المنطق اليوناني المختلف فيها ، لأن المنطق المتفق عليه عرضه ابن سينا من قبل للعامة في « الشفاء » ووضع مسائل الخلاف للخاصة في « منطق المشرقيين » : ليس في « منطق المشرقيين » إشراف كما هو الحال عند السهروردي في « حكمة الإشراف » : ومن ثم فلا مجال للمقارنة بين المنطقيين :

بل إن تصوف ابن سينا في آخر « الشفاء » أو « النجاة » أو في الجزء الرابع من « الإشارات والتنبيهات » لا صلة له بمنطقه أو بفلسفته (طبيعياته وإلهياته) ،

(١) كتاب « الإنصاف » لابن سينا مفقود . أما رسالة الطير فقد ترجمها السهروردي إلى

الفارسية .

I, p. 12.

(٢)

أو حتى في وسائله الرمزية ، بل هو زيادة عليها . ولا يمكن تسمية ذلك فلسفة إشرافية لأنها لا تخرج على التصوف التقليدي من دراسة للزهد والأحوال ومقامات العارفين . وبالتالي فإن تفرقة بعض المستشرقين بين « مشرقى » ، « مشرقى » ليست بذى دلالة (١) ، بل قد يكون من الناسخ أو من الجامع . ولا يوجد في « منطق المشرقيين » دراسة على الطبيعة ، كما يقول بعض المستشرقين (٢) ، بل توجد بعض مسائل الخلاف الموجودة بين المناطق المسلمين ، وهم يقومون بعملية احتواء المنطق الأرسطى وتمثله داخل الفكر الإسلامى وإعادة عرضه ، وكأنه تحليل للغة أو نظرية في العقل بإضافاتهم على أشكال الأقيسة ، أو منطق الواقع بإضافاتهم على مادة البرهان. قد يكون المشرقيون هم شراح أرسطو في بغداد في مقابل الشراح اليونان مثل الإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ويحيى النحوى وهم الشراح « الغربيون » أو « المغربيون » ، مما يدل على أن الفلاسفة المسلمين كان لديهم إحساس بانتمائهم إلى حضارة أخرى مغايرة للحضارة اليونانية أو الغربية . لذلك فإن إطلاق « لفظ المشائين » عليهم غير صحيح لأنهم ليسوا اتباع أرسطو بل لهم فلسفة مستقلة بالإضافة إلى معرفتهم بفلسفة أرسطو ، وخلاصة القول إنه لا توجد أى صلة بين منطق المشرقيين لابن سينا و« حكمة الإشراق » للسهروردي ، إلا اشتراك الاسم ، فالأول له معنى جغرافى والثانى له معنى صوفى خالص :

لذلك ، عندما يتحدث السهروردي عن إخوته « الإشرافيين » ، فإنه لا يقصد أى معنى جغرافى بل لا يقصد إلا معنى صوفيا ، فالإخوة الإشرافيون ليسوا هم الشرقيين على وجه العموم أو الفرس على وجه الخصوص ، بل هم الحكماء المتأهلون أصحاب حكمة الإشراق : يقصد السهروردي معنى ولا يقصد موقعا ، ويشير إلى منهج ولا يشير إلى منطقة بعينها ، ويحاول بعض المستشرقين تحديد هذه المنطقة بجند يسابور (٣) :

Nallino : *Filosofia orientale ad « illuminativa » d'Avicenna.*

(١)

I, p. 39.

(٢)

I, p. 18.

(٣)

فحكماء الفرس اشراقيون . وقد وصفهم السهروردي بأنهم إشراقيون لأنهم يعتمدون على الكشف والذوق ، لأنهم شريون من فارس (١) . فلا يمكن ترك الأصل وهو الإشراق وأخذ الفرع وهم مشاركة الفرس . والسهروردي يشير إلى حكماء فارس لأنهم إشراقيون لأن الإشراق من وضع حكماء فارس . ويشير إلى حكماء فارس لأنه يتحدث عن بيئته الثقافية كجزء من الحضارة الإسلامية . ويخطئ الشراح عندما يركزون على الشرق لا على الإشراق ، كما يخطئ المستشرق إذا جعل الشرق هو النجم الصاعد أسوة بما حدث للملوك المجوس في أول الإنجيل في إعلان بشارة المسيح . ليس لحكمة الإشراق أى معنى جغرافى أو فلكى نسبة إلى شروق الشمس أو صعود النجم فى مقابل الغرب ، غروب الشمس أو هبوط النجم ، يمثل ذلك صوراً ذهنية : لا تعنى حكمة الإشراق إلا معنى نفسياً خالصاً، أى إشراق النفس وحضور العلم الكشفى (٢) : بل إن حكمة الإشراق لا تعنى ما قاله هيجل عن « معرفة الصباح » *Cognitia matutina* أو ما قاله يعقوب بوهيمه عن جوهر الفجر *Aurora consurgens* فكل هذه صور حسية مجازية للدلالة على الإشراق الروحى . ولا يعنى الإشراق أيضاً المعنى الفلسفى الخالص كما هو الحال عند هيدجر ، أى الكشف عن الوجود أو كشف الوجود ، بل هو انكشاف الحقيقة فى النفس ، فالإشراق لا يتحدث عن مادة المعرفة أو موضوعها بقدر ما يتحدث عن منهجها :

(١) يقول قطب الدين الشيرازى فى شرحه على «حكمة الاشراق» : «حكمة الاشراق المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وفيضانها بالاشراقات على الانفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف» . ويقول الشيرازى أيضاً فى شرح عبارة السهروردي «على هذا يبنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة » : « أى على الرمز يبنى قاعدة أصل الشرق ، وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة » .

(٢) وهو المعنى الأوغسطينى فى محاوره «المعلم» من حضور المعرفة فى الفن وكشفها، بل ان أوغسطين يستعمل نفس الصورة الذهنية وهى «شمس النفوس» *Le soleil des esprits* ولم يقل أحد على المعرفة الاشراقية عند أوغسطين أنها حكمة الشرق أو حكمة المشرق .

لا يمكن إذن ترجمة «حكمة الإشراق» بـ: *Théosophie de l'Orient* ، لأن هذه الترجمة تحتوى على ثلاثة ألفاظ تدل كلها على معنى واحد وهو الإشراق . فالتبؤزوفيا هى الغنوصية أو الإشراقية وهو اللفظ الأوربى الذى يدل على الإشراقيات المرتبطة بالمسيحية . أما الشرق فإنه يدل على الإشراق دلالة مجازية، وذلك لأن «حكمة الإشراق» ليست مشتقة من شروق الشمس أو من المشرق أو من الشرق بل من الإشراق الصوفى، أما «الأنوار» فهى تدل على مضمون الإشراق وهو النور . فضلا على أن التركيب الثلاثى نفسه مستحيل . لا يترجم الإشراق إذن إلا باللفظ *Illumination* . ولهذا السبب أيضا لا يدل لفظ «الغربة» فى قصة الغربة الغربية على أى معنى جغرافى فى مقابل الشرق الجغرافى، إلا على نحو مجازى فالغرب هنا صورة حسية لاغتراب النفس وغربتها ووجودها فى عالم ليس هو عالمها الأصلى وهو عالم البدن أو العالم الدنىوى . ربما يجد هذا التعارض بين الشرق والغرب صدى فى نفس المستشرق ، لأنه أوربى يدرس حضارة مخالفة له يسميها الحضارة الشرقية ، فالشرق هو كل ما هو بخلاف الغرب : قد يكون هذا إحساسا عاديا بالانتماء ، وقد يتطور هذا الإحساس إلى قومية أو عنصرية شعورية أو لا شعورية :

ثالثا : المنهج الإشراقى والمنهج الفينومينولوجى .

حكمة الإشراق والفينومينولوجيا كلاهما منهج ، بالرغم من أن السهروردى لا يستعمل اللفظ بل يستعمل لفظ «طريقة» ، وهو اللفظ المفضل عند الصوفية يدلون به على الطريق إلى الله : كما أن هوسرل لا يستعمل اللفظ كثيرا إلا للإشارة إلى «الإيضاح» *Klarung* ، وهو ما يمكن اعتباره الخطوة الثالثة من خطوات المنهج الفينومينولوجى^١ بعد «التوقف عن الحكم» *Reduktion* والتكوين *Konstitution* (١) :

(١) H. Hanafi : L'Exégèse de la Phénoménologie, pp, 421-34. (Thèse dactylographiée, 1966, Ab. Ex. Phéno).

والمنهج عند هوسرل أيضا ليس مجرد قواعد رياضية باردة يطبقها الباحث في موضوعه دون أن يلزم حياته بها ، بل هو موقف من الحياة إلى اتجاه شعورى ، فهو أقرب إلى « النهج » منه إلى « المنهج » ، فالنهج يشير إلى المعاناة واللهث والسعى ، أى إلى الطريق الصوفى (١) :

لم يترك السهروردي لنا قواعد في المنهج كما فعل ديكارت ، ولا نعلم عن حكمة الإشراق إلا أنها تجمع بين النظر والنوق أو بين الحكمة والتأله كما يتضح ذلك من المقدمة . بعد ذلك لدينا تطبيقات مباشرة للمنهج مرة في المنطق (القسم الأول من حكمة الإشراق) ، ومرة في الوجود ، الله والعالم والنفس (القسم الثانى) . وكذلك لم يترك لنا هوسرل قواعد واضحة للمنهج أو بتعبير هوسرل « أفكارا موجهة » إلا قاعدتي « التوقف عن الحكم » و « التكوين » ، ثم تطبيقات عديدة للمنهج في المنطق والفلسفة وعلم النفس (٢) . وإذا كانت حكمة الإشراق تتأرجح بين المنهج والنظرية فهي تعلن أنها طريق ، وفي نفس الوقت تعطينا تصورا ميتافيزيقيا للكون ، فإن الفينومينولوجيا تتأرجح أيضا بين المنهج والنظرية ، فهي منهج إيضاح على ما يقول هوسرل ، وهي أيضا فلسفة ترنسندنتالية ، أو فلسفة فينومينولوجية أو فينومينولوجيا خالصة يغلب عليها البحث عن بناء الشعور وتحليل التجارب الحية . وعلى ذلك فيمكن اعتبار الخطوات الثلاث في الفينومينولوجيا قواعد للمنهج الفينومينولوجى والبحث عما يقابلها في المنهج الإشراقى .

١ - التوقف عن الحكم رياضية ومجاهدة : لا يعنى هوسرل

(١) وهو المعنى الذى تشير اليه الآية « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » المائدة : ١٨

(٢) في المنطق : Logique formelle et logique transcendentale (Ab. LFT).

Erfahmag und Urteil (Er. Ur).

وفي الفلسفة : Krisis der Europäischen Wissenschaften und die tranzendentale

Phunomenologie (Krisis).

Erste Phiosophie I, II (Er. Phio).

Phunomenologische psychologie (Phano-Psycho)

وفي علم النفس :

Analysen den Passiven Synthesen (Ana. Pas. Syn.)

بالتوقف عن الحكم ما هو معروف عنه عادة من مجرد وضع العالم بين قوسين ، أو إخراج الواقع المادى من دائرة الاهتمام ، بل هو تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل *Blickwendung* ، واستبطانه لما يدور داخل ذاته ، وإدراك الموضوعات فى الزمان لا فى المكان من أجل العثور على ماهياتها المستقلة فى الشعور (١). وهو موقف صوفى خالص ، إذ يتخلى الصوفى عن الواقع المادى ويبحث عن الحقائق المستقلة . فالتصوف هو « الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدي الخلائق » ، وهو ما أشار إليه المسيح بقوله : ماذا متكسب لو أخذت العالم وفقدت نفسك ! وتفرقة هوسرل بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجى والتوقف *Réduction phénoménologique* عن الحكم الترنسندنتالى أو الفكرى *transcendentale éidétique* ، الأول من أجل رفض الواقع المادى والحصول على الماهية ، والثانى من أجل الحصول على الماهية الخالصة دون شوائبها النفسية ، هى فى صميمها تفرقة صوفية ، لأن الصوفى هو الذى يبحث عن الخالص ، عن الشيء فى ذاته دون تأثيره ونتائجه ومظاهره الحسية . والرياضة والمجاهدة عند السهروردى أشبه بالتوقف عن الحكم عند هوسرل بهذا المعنى الصوفى ، فبالمجاهدة يستطيع الصوفى أن يتقل من عالم الظلمة ، وهو ما يعادل علوم الطبيعة والموقف الطبيعى عند هوسرل ، إلى عالم النور ، وهو ما يعادل علوم الماهيات : وإخراج العالم من دائرة الاهتمام هو إخراج العالم من القلب . فالتوقف عن الحكم عند هوسرل ، والرياضة والمجاهدة عند السهروردى ، كلاهما يؤدى إلى رفض العالم المادى وقبول العالم العلوى ، والعالم العلوى هو عالم الشعور بالنسبة إلى العالم الطبيعى (٢) :

(١) Idem, I, pp. 48-57, pp. 108-20, Erste Philo. II, pp. 44-51.

(٢) «وقد جرب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتم ما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقنون حينئذ بأن ما يشاهدون من الأمور ليست نقوشاً فى بعض القوى البدنية ، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر . ومن جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات ، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدات المبصرات هاهنا .. » حكيمه .. ص ٢١٢ .

(ب) التكوين والعشق :

بعد التوقف عن الحكم يظهر الموضوع في الشعور ، ويظهر القصد المتبادل كبناء للشعور يتحد فيه الموضوع والذات : فالموضوع في الشعور هو موضوع الشعور *noème* والذات هي فعل الشعور *noèse* ، ويكون دور المنهج الفينومينولوجي هو تحليل هذه الصلة المتبادلة بين الذات والموضوع ، أي تحليل الشعور القصدي . ونحن لا نجد تحليلا واضحا لبناء الشعور عند السهروردي ، وذلك لأن مشكلة الذات والموضوع مشكلة خاصة في نظرية المعرفة في الفلسفة الأوربية منذ ديكارت . ومع ذلك فإننا نجد الشعور عند السهروردي في حالة اشتياق ونزوع إلى شيء آخر . فالشعور عند السهروردي ينبثق نحو شيء *éclate vers* على ما يقول هوسرل ، أي أن الشعور شعور بشيء ، ولذلك سباه الصوفية الوجد أو الوجدان عندما يجد الشعور موضوعه في داخله .

وحالة الاشتياق هذه هي الحب . فالحب نزوع الشعور نحو شيء ، أو خروج الذات نحو الموضوع . فإذا كان المنهج الفينومينولوجي يبغى القضاء على مادية الوقائع وإبعاد علوم الوقائع وإرجاع الموضوع إلى الذات ، فإن المنهج الصوفي يبغى كشف الله في النفس وتحليل الشعور على أنه نزوع أو اشتياق . وإذا كان التركيز عند هوسرل على اتجاه الموضوع نحو الذات فإن التركيز عند السهروردي على اتجاه الذات نحو الموضوع (١) :

ويشير السهروردي صراحة إلى أن جوهر الحياة هو القصدية (٢) ، وأن الحياة كلها حركة اشتياق أي حركة شعورية . مما حدا ببعض المستشرقين إلى الاعتراف بأن حكمة الإشراق هي في حقيقتها أنثروبولوجيا فلسفية ، لاكتشافها عالم الشعور ، وبأن التصوف بوجه عام هو الممثل للتيار الشعوري

Idem., I, pp. 179-99 et pp. 201-62.

(١)

(٢) يقول السهروردي : « البرزخ الميت لا يدور بنفسه ، فان كل ماله مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه ، فليس بميت ، إذ أن الموات اذا قصد بنفسه طبعاً الى شيء لا يفارق مطلوبة .. » حكمة .. ص ١٣١ وايضا « فليست الحركة لمراد برزخي ، فتكون لمقصد نودي .. » حكمة .. ص ١٢٢ .

في الحضارة الإسلامية ، ويأن تاريخ التصوف عند ذى النون والبسطامي والتستري والحلاج هو تاريخ لموضوعات الشعور (١) .

فقد ظهر الإنسان الشعورى أو الانفعالى *homo patheticos* في التصوف ، كما ظهر الإنسان الحكيم *homo sapiens* في الفلسفة والإنسان المتكلم في الكلام *homo loquox* والإنسان العامل *homo Faber* في الأصول :

وإذا كانت الموضوعات عند هوسرل تتكون في الزمان ، والزمان لديه تيار شعورى جارف له أبعاد ثلاثة الحاضر والماضى والمستقبل ، أو كما يقول هوسرل التوتر *Tention* والاسترجاع *Retention* والتوجه نحو المستقبل *Protention* ، فإن الزمان عند السهروردي أيضا له أبعاد ثلاثة : الآن وهو الحاضر بين الماضى والمستقبل ، ولكن يزيد عليه أن الزمان الحاضر « لامتناه » من طرفيه الماضى والمستقبل (٢) ، حتى يمكنه إثبات قدم العالم من ناحية والمعاد من ناحية أخرى : وإذا كان هوسرل قد أخرج الزمان الموضوعى خارج الدائرة ، لأنه الزمان المكاني أو الزمان المادى كما فعل برجسون ، وجعل الزمان شعورا داخليا بالزمان (٣) ، فإن السهروردي يتحدث عن الزمان الكونى في إثباته قدم العالم - كالفلاسفة :

وحركات الأفلاك الدورية عن طريق الربط التقليدى بين الحركة والزمان ، فالزمان هو مقدار الحركة (٤) . وليس معنى هذا أن هوسرل يقتصر

Corbin : Histoire... p. 300.

(١)

(٢) يقول السهروردي : «والذى يقال ان الآن هو آخر الماضى فيتناهى ، فان عنى به أنه آخر لا آخر بعده فهو كلام فاسد . وأن عنى به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله فهو كلام صحيح . فانه آخر هذا الماضى وأول ما سيأتى اذا جعل مبدا ، وكل واحد من الزمان فى جانبه - أعنى الماضى والمستقبل - لايتناهى» حكمة .. من ١٨٢ - ١٨٣ .

Conscience interne du temps, pp. 6-13 (Ab. CIT.).

(٣)

(٤) يقول السهروردي «وأعلم أن الزمان هو مقدار الحركة ، اذا جمع فى العقل مقدار متقدمها ومتأخرها ، وضبط بالحركة اليومية ، فانها أظهر الحركات . وتحدث من تأخيرك =

حلى اللحظة ، بل إن الزمان لديه أيضا ديمومة واستغراق ، ولكنها ديمومة شعورية وليست موضوعية ، هي تيار شعورى جارف تظهر فيه الماهيات المستقلة (١) : والزمان عند هوسرل ليس زمانا نفسيا ، بل هو زمان خالص ، لأن الزمان النفسى موضوع لعلم النفس وأحد الظواهر النفسية ، أما الزمان الخالص فهو حاوى الموضوعات وهو نسيج الشعور المعرفى . وإذا كان السهروردي يعنى بأصل الزمان لا تناهيه من الماضى والمستقبل ، فإنه يعنى عند هوسرل نشأته فى الشعور . وإذا كان المناطقة القدماء قد تحدثوا عن الجوهر والأعراض وعن الصفات اللازمة والعرضية ، فإن الموضوع فى الشعور الداخلى بالزمان يكون انطبعا أصليا تحدث عليه تغيرات ، أو يكون قصديا أصليا يحمل مقاصد فرعية أو تغيرات فى الدلالات .

(ح) الإيضاح والكشف : الإيضاح عند هوسرل هو مهمة التحليل الفينومينولوجى بالأصالة ، وذلك لأن الموضوعات توجد فى الشعور غامضة . والوضوح لا يعطى مرة واحدة كما هو الحال عند ديكارت بل ، هي عملية توضيح . فالموضوعات ليست إما غامضة أو واضحة ، بل غامضة تحتاج إلى إيضاح : مهمة الإيضاح هي التمييز بين المستويات والمناطق وإعادة تحديد العلاقة بينهما تحديدا سليما . فمثلا تكون مهمة الإيضاح فى تحديد العلاقة بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا ، أو بين الفينومينولوجيا وعلم النفس ، أو فى الفصل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع . كما أن مهمته أيضا فى التمييز بين مناطق الواقع المختلفة : الشئ والبدن والنفس ، أو بين مناطق الشعور المختلفة الصورية والنطاقية regional :

== لامر - إذا أدى الى فوات ما يتضمن تقديمه - أن أمرا ما قد فاتك ، وهو الزمان . وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات . والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانى ، فيكون له قبل لا يجتمع معه بعده . فلا يكون نفس العدم ، فإن العدم للشئ قد يكون بعد ، ولا أمرا ثابتا يجتمع معه ، فهو أيضا قبلية زمانية ، فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال . فالزمان لا مبدأ له » حكمة ٠٠ ص ١٧٩ - ١٨٠ .

CIT, pp. 33- 37.

(١)

الإيضاح إذن دليل إرشاد وهداية، يرفع الهابط كما هو الحال في الموقف الطبيعي، وينزل بالمتعالى كما هو الحال في المنطق الصورى، ويعيد تحديد العلاقة؛ علاقة الاستقلال والتبعية كما هو الحال في علوم النفس واستقلال الظاهرة النفسية عن مظاهرها الجسمية. وهناك أنواع عديدة من الإيضاح: فهناك الإيضاح *éclaircissement* الذى يحدث بين التصورات، ويتعامل مع اللغة، وهناك التوضيح *classification* الذى يتم فى مضمون التصورات أى فى التجارب المصاحبة، ويعمل مع الشئ ذاته. والتوضيح تكون مهمته تحديد درجة قرب المعطى الشعورى أو بعده عن الشعور، فإذا كان قريبا يمكن إدراكه بالحدس ويكون واضحا، وإذا كان بعيدا فإنه لا يمكن إدراكه بالحدس ويكون غامضا. والمعطى لا يكون فقط معطى من الإدراك الحسى، بل قد يكون من الخيال أو الذاكرة، يكون واضحا إذا كان كيفاً أو مؤثراً، ويكون غامضا إذا كان كما أو امتدادا (١).

أما السهروردى فإنه يذكر أن الإسراء والمعراج كانت وظيفتهما الإيضاح والتحقق المباشر والرؤية الصافية (٢). فالإيضاح عند السهروردى كشف ورؤية مباشرة، وتكون الأمور لديه غامضة قبل أن تحدث له هذه الرؤية التى قد تحدث فى اليقظة أو فى المنام.

رابعا - الحدس والبرهان :

ويتكون المنهج الإشرافى من معطين : الحدس والبرهان. فلا يمكن أن يتم إشراف إلا إذا كان هناك حدس سابق، أو بلغة السهروردى كشف أو تجربة روحية يحصل منها الحكيم المتأله على علم إشرافى، وبعدها تتم له البرهنة عليه عقلا. يتضمن المنهج الإشرافى إذن جانبين الأول التجربة الروحية « الخام »، ثم تحليلها تحليلا عقليا لإدراك معناها والتعبير عنه للآخرين. ولا يمكن أن يتم علم إلا بهذين المعطين. فالمنهج الإشرافى أساسا منهج حدسى، ثم هو منهج برهانى، وهذا هو معنى الجمع

(١) Ex. Phéno, pp. 421-34. Ideen III, p. 103, p. 139, pp. 70-5. Ideen II, pp. 179-80, Ideen I, pp. 217-27.

I, p. 96.

(٢)

بين منهج الذوق ومنهج النظر ، فالذوق هو الحدس والنظر هو البرهان .
الحدس يتم بالقلب والبرهان يقوم على العقل ، والحدس سابق على البرهان
وأساس له ، ولا يمكن أن يتم برهان دون حدس وإلا كان صوريا
مشائيا وليس إلهيا ، كما لا يستطيع القارئ أن يفهم شيئا مما يقرأ ما لم يكن
لديه حدس سابق بما يقرأ (١) .

وهاتان التجربتان ، التجربة الروحية والبرهان العقلي موجودان عند
كل فيلسوف إشرافي سواء أكان في الحضارة الإسلامية أم خارجها ،
فالإشراق حقيقة تتجاوز الحدود المصطنعة بين الحضارات (٢) . لذلك
يبين السهروردي في رسالة في اعتقاد الحكماء اتفاق الإلهيات المشائية
مع التعاليم الروحية للحلاج لبنى اتفاق العقل مع القلب ، والذوق

(١) يقول السهروردي : « ولم يحصل لى أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر،
ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككنى فيه شكك »
حكمة ٠٠ ص ١٠ ويقول أيضا : « وأقل درجات هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارقي
الالهى وصار وروده ملكة له ، وغيره لا ينتفع به أصلا - حكمة ٠٠ ويقول أيضا :
« وقد حررنا ما فتح الله علينا من هذه العلوم الشريفة خاصة وما أوتى من قبلنا اجماله وأوتينا
بسطه وبيانها في كتابنا الموسوم بحكمة الاشراق ووضعنا له خلاصا لئلا يطلع عليه الا من
يريد قيم الكتاب بعد أن يجد فيه الشرائط «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور »
(٢٤ : ٤٠) فكما أن السالك اذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص . فكذا الباحث اذا لم
يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصا غير معتبر ولا مستنطق من القدس .
المشارع والمطارحات ويقول أيضا : «ولى فى نفسى تجارب صحيحة تدل
على أن العوالم أربعة ٠٠ حكمة ٠٠ ص ٢٢٢ . ويذكر فى وصيته الختامية : « وأوصيكم
يحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه ، وصوته من غير أهله . . فلا تمنحوه الا لأهله ممن
استحكم طريقة المشائين ، وهو محب لنور الله . . فاذا بلغ الكتاب أجله ، فله الخوض فيه
وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات من المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لسانى منه ،
وقد ألقاه النافث القدسي فى روعى فى يوم عجيب دفعة ٠٠ حكمة ٠٠ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .
(٢) يقول السهروردي : « . . والأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وثوات الأصنام
من الأنوار القاهرة شاهدا المجردون بأنسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة
لغيرهم ، ولم يكن ذو مشاهدة الا اعترف بهذا الأمر ، وأكثر اشارات الانبياء واساطير
الحكمة الى هذا . وأفلاطون ، ومن قبله مثل سقراط ، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثالذيمنون
وأنيادقليس ، كلهم يرون هذا الرأى . وأكثرهم صرح بأنه شاهدا فى عالم النور .
وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلق الظلمات وشاهدا ، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا .
واذا اعتبر رصد شخص أو شخصين فى أمور فلكية ، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة
والنبوة على شيء شاهده فى أرضادهم الروحانية حكمة ٠٠ ١٥٥ - ١٥٦ وأيضا «وليس
اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقتناعات ، بل على أمر آخر ٠٠ حكمة
٠٠ ص ١٦٢ »

مع النظر ، وقيم العلوم العقلية على أساس من العلوم الكشفية ، ويعيد بناء الإلهيات المشائية على أساس من التجربة الروحية . وهذا ما يعنيه بعض المستشرقين من تجاوز السهروردي لفلسفة المشائين . فإذا كان السهروردي لم يرفض فلسفة أرسطو وأبقى عليها كمقدمة ، فإن ذلك يعنى أنه أراد التحقق من صحتها بالتجربة . فلا يوجد تعارض بين الفلسفة الأرسطية والتجربة إلا عند المشائين الذين أرادوا إقامة فلسفة أرسطو على الجدل العقلي .

ونجد عند هوسرل نفس الشيء . فالفينومينولوجيا تطلب شيئين : الأول المعطى الشعوري من خلال التجربة الحية ، وهو الموضوع المدرك في الشعور ، والثاني التحليل العقلي لهذا المعطى ووضعه في مناطق الشعور . الأول هو الموضوع في الشعور *noème* ، والثاني هو تحليل العلاقة المتبادلة بين فعل الشعور وموضوع الشعور . *L'analyse noético-noématique*

الأول : هو العقل والثاني هو الواقع الشعوري (١) . وقد فصل هوسرل عمل الشعور وأفعاله في تحويل المضمون القصدي إلى معان وإدراك للماهيات المستقلة ووضع أسس المنطق الشعوري (٢) ، في حين أن السهروردي فصل في نسبة الحدس للبرهان ، أو ما يسميه التأله للبحث أو الإشراق للحكمة . وجعلها على أربع درجات : التوغل والتوسط والضعف والعدم ، ومن ثم يكون لدينا حساييا اثنتا عشرة درجة لا يذكر السهروردي منها إلا سبعا : ثلاثا رئيسية وأربعا فرعية ، الثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهي :

١ - حكيم إلهي عديم البحث متوغل في التأله مثل أكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كالبسطامي والتستري والحلاج .

٢ - حكم إلهي متوغل في البحث عديم التأله ، مثل الفلاسفة كالفارابي وابن سينا .

I, Ideen I, pp. Vierte, Ab. RL. II, pp. 78-85 et p. 87. IV, Ch. V (1)
et Soc. II.

(٢) انظر : خامسا - المنطق الاشراقي والمتعلق الترنستندنتالي .

٣ - حكيم إلهى متوغل فى البحث والتأله وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السهروردى نفسه .

أما الأربع البرجات الفرعية فهى تتفاوت بين التوغل والتوسط والضعف وهى :

١ - حكيم إلهى متوسط فى البحث متوغل فى التأله .

٢ - حكيم إلهى ضعيف فى البحث متوغل فى التأله .

٣ - حكيم إلهى متوغل فى البحث متوسط فى التأله .

٤ - حكيم إلهى متوغل فى البحث ضعيف فى التأله .

كما يصنف السهروردى طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثلاث وهى :

١ - طالب البحث والتأله ، وهو يطابق الحكيم الإشرافى المتوغل فى البحث والتأله .

٢ - طالب البحث فحسب ، وهو يطابق الفيلسوف المتوغل فى البحث عديم التأله .

٣ - طالب التأله فحسب ، وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل فى التأله .

والأفضل عند السهروردى الأول فالثانى فالثالث (١) .

ويلاحظ على هذا التصنيف الآتى :

لم يكن الأنبياء والصوفيون عديمى البحث ، بل كان لديهم بعض البحث ، بل إن منهم من كان متوغلا فى البحث كإبراهيم وسليمان وابن عربى :

لم يكن الفلاسفة كالفارابى وابن سينا عديمى التأله بل كان بحسب قائما على التأله :

(١) حكمة ٠٠ ص ١١ - ١٣ .

لا يقتصر التوغل في النأله والبحث على السهروردي وحده ، بل على جميع حكماء الإشراق سواء في الفلسفة أو في التصوف .

لم يعطنا السهروردي ممثلين للأقسام الأربعة الفرعية التي تظهر فيها النسبة بين التوغل والتوسط والضعف :

والحدس عند كليهما ، السهروردي وهو مرل ، أساس نظرية الإدراك ، فالحدس عند السهروردي سابق على فهم النص وشرط إدراك معناه (١) ، وهو وسيلة إدراك الجواهر الحية والتفرقة بينها وبين الجواهر الميتة أو البرازخ (٢) . والحدس هو نور أو كشف أو علم لدني أو تجربة روحية يحصل بها العلم : أما الحدس عند هوسرل فهو إدراك واضح للماهيات المستقلة ، أو رؤية باطنية للموضوعات في الزمان أقرب إلى الرؤية العقلية منها إلى التجربة الصوفية (٣) . وهو أيضا حدس معط donatrice للماهيات ، وليس مجرد إدراك فارغ يستقبل الموضوعات الحسية : وقد يدرك الحدس الموضوع الفردي كما قد يدرك الموضوع العقلي *eidétique* ، وإذا تطابق الحدس مع موضوعه كان حلما مطابقا *adéquate* ، وإلا كان غير متطابق *inadéquate* ، ومن ثم يحتاج إلى توضيح ، والحدس هو الذي يحول الوقائع إلى أفكار أو ماهيات بعملية حرة ، يسميها هوسرل عملية تحويل الواقع إلى مثال *Idéation* (٤) .

وترتبط بالحدس عند كل منهما نظرية في الرؤية أو في الإدراك ، فرفض السهروردي كل النظريات الجسمية في الشعاع ، فالشعاع ليس هو الجسم أو اللون (٥) ، (كما رفض كل النظريات المادية في الإدراك

(١) يقول السهروردي : « ولست أورد هذه الأنبياء لتكون حجة ، بل نبيهت بها تنبيهها ، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يحصى » حكمة ٠٠ ص ١٦٤-١٦٥ .

(٢) يقول السهروردي : والحدس يحكم بأن الجواهر الفاسقة الميتة ليس وجودها من بعض ، إذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة » . حكمة ٠٠ ص ١٠٩ - ١١٠ .

Ideen I, pp. 7-8, pp. 36, 43.

(٣)

Ideen, I, pp. 157-813.

(٤)

(٥) « ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل ، إذ لو كان جسما لكان إذا

سدت الكوة بفتة ، ما كان يغيب . فان قيل : بقيت أجسام صفار مظلمة فزال ضوءها ،

الصوتى القائلة بتشكل الهواء طبقا لمقاطع الحروف) ، كما يرفض كل نظريات الإبصار القائلة بأن الإبصار يتم بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات وهى النظرية الذاتية ، وذلك لأن الرؤية ليست الشعاع . كما يرفض هوسرل ثالثا كل النظريات الانعكاسية فى الضوء ، فلا تتم الرؤية لديه بانطباع صورة الشيء فى الرطوبة الجليدية وانعكاس الصورة فى المرآة أو فى الهواء أو فى البصر (١) ، كما رفض أخيرا النظريات العقلية فى الإبصار ، ومؤداها أن النفس تستدل بالصورة لأن الرؤية تتم بالمشاهدة لا بالاستدلال . كل هذه النظريات يردّها السهر وروى ويضع بدلها نظرية صوفية فى الرؤية ، وهى رفع الحجاب بين الباصر والمبصر (٢) . وعلم الله المطلق قائم على نظرية الإبصار لأنه لا يوجد حجاب بين ذاته وبين خلقه . فالشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع (٣) ، والنير هو نور الأنوار أو الأنوار القاهرة التى توجد بين الباصر والمبصر .

أما هوسرل فإننا نجد لديه نظرية فى الإدراك قائمة على الشعاع المزدوج بين موضوع الشعور *noëse* وفعل الشعور ، فإذا حدث الشعاع الأول من الموضوع إلى الذات فلا يحدث إلا الانطباع الحسى *Empfindung* ، دون أن يحدث الإدراك *Wahrnehmung* ، أما إذا قابل هذا الشعاع شعاع آخر من الذات إلى الموضوع فيحدث الإدراك : هذا الشعاع الثانى يحدث من الانتباه أو من وعى الشعور بالعالم . فى الشعاع الأول يكون الشعور

فسلم أن الشعاع نفسه ليس بجسم .. « حكمة .. ص ٩٧ وأيضا : « وطن أن الشعاع هو اللون .. « ص ٩٨ - ٩٩ .

(١) «وقد علمت أن انطباع الصور فى العين ممتنع . وبمثل ذلك يمتنع فى موضع من الدماغ . والحق فى صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة ...» حكمة .. ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢) « كما علمت أن الانصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين ، وليس بخروج شئ من البصر ، فليس الا بمقابلة المتغير للعين السليمة لا غير .. ، وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، فان المقرب المفرط انما منع للرؤية » لأن الاستنارة أو النورية شرط للمرئى ، فلا بد من النورين : نور باصر ، ونور مبصر .. حكمة ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) «وقد علمت ان الشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع» حكمة .. ص ١٧٢ .

نأما conscience endormie ، وعند ما تحدث المقابلة مع الشعاع الثاني يكون
الشعور يقظا conscience éveillée .

وتحيلنا نظرية الإدراك إلى المشكلة الأعم وهي مشكلة النفس ، فالسهروردي
يرفض فكرة بقاء النفس بعد البدن ، ويرفض حجج الفلاسفة الثلاث على
خلود النفس : حجة القوة والفعل ، وحجة العلة والمعلول ، وحجة الوحدة
والكثرة (١) ؛ ويؤمن بتناسخ الأرواح طبقا لتصور الصوفية للنفس وربطها
بأبعاد الزمان الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ؛ وبفكرة الثواب والعقاب
بناء على الأعمال ، فالنفس سابقة على البدن في الماضي وبقية بعد فئاته في
المستقبل ، والثواب والعقاب لا يحدثان في العالم الآخر بل في هذا العالم :
أما هوسرل فمشكلة النفس لديه مشكلة معرفية خالصة تدل على وجود
الشعور الخالص المستقل عن البدن (٢) . أما البدن فهو مجرد وسيلة للتداخل
مع الأشياء في العالم على ما وصفه مبرولوبونتي من خلال الإدراك الحسي ،
ولكن البدن عائق عن الشعور الخالص الذي لا يظهر إلا بالقضاء على البدن
أى على الطبيعة الجسمية للشعور (٣) .

وأخيرا فإننا نجد عند السهروردي وهوسرل خروجا من التجربة
الذاتية إلى التجربة المشتركة مع الآخرين كضمان للموضوعية وكمقياس
لليقين . فالتجربة الذاتية عند السهروردي لا بد وأن يشعر بها الآخر كي
تكون تجربة خالصة (٤) . وليس ضروريا أن يكون الآخر هو المطلق بل
يكفى الآخر المتعين (٥) ولكن إدراك الآخر مشروط بإدراك الذات (٦) :
أما هوسرل فالتجربة المشتركة Intersubjectivité بديل عن الموضوعية

(١) حكومة فيما استدل به على بقاء النفس . حكمة .. ص ٩٠ - ٩٢ .

Ideen I, pp. 58-59.

(٢)

Ideen I, pp. 70, 103 et 105.

(٣)

(٤) « ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك، ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور ، أو

يكون حدسيا » حكمة .. ص ٤١ وايضا « حدسياتك ليست حجة على غيرك ، اذا لم
يحصل له من الحدس ما حصل لك » ص ٤٢ .

(٥) « فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته » ص ١١٧ .

Ideen, I, pp. 90, 103. Méd. Car. V, Méd.

(٦)

الطبيعية في الموقف المادى ، وهو الوسيلة للخروج من عالم الذات إلى العالم الخارجى ، ولكنه عالم شعور الآخرين وليس العالم المادى . وما الحضارة أو التاريخ إلا التجربة المشتركة وتراكبها في الزمان الحضارى .

خامسا - المنطق الإشرافى والمنطق الترنسندنتالى :

يقلل بعض المستشرقين من أهمية الجانب المنطقى في حكمة الإشراف ، ويركزون على الجانب الكونى في حين أن الجانب المنطقى هو الذى يعرض لوحدة المنهج : منهج النظر ومنهج الذوق ، وما الجانب الكونى عن النور إلا تطبيق للمنهج الإشرافى في تصور المشائين للكون . بل يجعل بعض المستشرقين من السهروردى إشرافيا كونيا خائفا ، ويتركون جانب الحكمة ، ويميلون به إلى التصوف ، ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق (١) .

والحقيقة أن القسم الأول من حكمة الإشراف عن « ضوابط الفكر » لا يقل أهمية عن القسم الثانى عن « الأنوار الإلهية » ، بل هما واجهتان لحقيقة واحدة ، فالأول هو ما يعادل قالب الفكر أو فعل الشعور *noèse* عند هوسرل ، والثانى يعادل مضمون الفكر أو موضوع الشعور *moème* . الأول يقيم أساس الفينومولوجيا الترنسندنتالية ، والثانى يضع أساس الأنطولوجيا (٢) :

والمنطق الإشرافى عند السهروردى هو محاولة لإصلاح المنطق الأرسطى وتخليصه من آثار المشائية التى تعنى لديه الصورية الفارغة ، وللتحرر من الطريق الصورى عند المشائين المتأخرين ، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى هذا المنطق مضمونه وتعديل في شكله ، ولتخليص الفلسفة أيضا

(١) ويرجع السبب في ذلك الى ما قلناه في النقطة الثانية من هذا البحث عن خطأ نظرية المصدر الفارسى ، ورغبة المستشرقين في رد حكمة الاسراف الى مصدر اسماعيلى والفضاء على المسئلة الأساسية التى يضعها السهروردى وحى وحدة المنهج في الفكر الاسلامى . كما لمجد المستشرقون أوجه صلة بين القسم الثانى من حكمة الاسراف وبين الفنوصية المسيحية التى نهلت المسيحية منها خاصة فيما يتعلق بالفيض وعالم الملائكة *Angélogie* ولربما تشبعت البيئة الاوروبية بالجانب المنطقى ، وفي حاجة الى جانب اشراقى غنوصى مما يدعو المستشرقين الى ابراز هذه الجوانب في البيانات الشرقية القديمة .

I, p. 18.

(٢)

من المناقشات العقيمة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة إلى النبع . وتلك كانت غاية هوسرل أيضا من إعادة بناء المنطق الأرسطي وإقامة منطق ترنسندنالي أى منطق شعورى ، كان هدف هوسرل من نقد المنطق الصورى إقامة منطق ترنسندنالي أى منطق شعورى : وكان هدف التحليل الفكرى *L'analyse éidétique* هو العمل فى تجربة الشعور الحية من أجل إدراك معناها : وكان تقسيم الشعور إلى مناطق *noème* لا يهدف إلا لوضع مضمون التجارب الحية فيها . نجد عند هوسرل صلة وثيقة بين المنطق والتجربة الحية فى تحليل واحد وهو تحليل صورة الشعور المنطقية ومضمونه الحى وهو ما يسميه هوسرل *l'objet noético-noématique*

ولا يكتفى هوسرل بالحذف أو الاختصار أو الرد إلى أشكال أقل كما يفعل السهروردي بل يحاول إعادة بناء المنطق الصورى من داخله . ويسميه هوسرل المنطق الصورى الموضوعى لأن أشكاله موضوعية مستقلة عن الشعور : والذى يهتم فى القضايا هى الأحكام الواضحة أو الغامضة ، والوضوح والغموض كما نعلم شعوريان . فموضوعات الأحكام تكوينات شعورية . أراد هوسرل إذن إقامة المنطق الصورى الموضوعى على أساس من التجربة الشعورية الذاتية أى أنه أراد تأسيس المنطق الأرسطى على الكوجيتو الديكارتي . وهو فى هذا الجانب متفق مع السهروردي فى الغاية إلا أن التجربة الشعورية عند السهروردي تجربة روحية أو علم كشفى ، ولكننا نجد عند هوسرل جانبا آخر هو محاولته رفع المنطق الصورى وجعله أنطولوجيا صورية أو أنطولوجيا عامة ، فالمنطق ليس فقط منطقا للأحكام بل هو أيضا منطق للوجود . وفى هذه المرة يقيم هوسرل المنطق الأرسطى على أساس هيجلى باستثناء الحركة . ويقتصر على أنطولوجيا صورية عامة .

ولا نجد عند السهروردي ما يعادل نقد هوسرل للترعة النفسية فى المنطق ، هذه الترعة التى هاجمها وفندما بكل فروعها الإنسانية والأنثروبولوجية والحسية والفزيولوجية والاجتماعية فى « بحوث منطقية » ، وذلك لأن

النفس عند الصوفية خالصة متجردة عن الحس ومستقلة عن العالم المادى ، بل إن من شروط التصوف التخلّى عن العلائق . فإذا كانت الفينومولوجيا نشأت أساسا لتفادى خطأى الصورية والمادية فقد نشأ التصوف لتفادى صورية الفعل عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء فقط ، ولم يكن هناك اهتجا مادى معرفى كان التصوف كمنظريّة في المعرفة رد فعل عليه باستثناء الموقف المادى العام من الحياة أى التكالب على الدنيا والحرص على نعمها وهو موقف أخلاقى أكثر منه معرفى . صحيح إنه كان هناك السحنة في العالم الإسلامى الذين لا يؤمنون إلا بالمعرفة الحسية ولكن الفرق الكلامية ردت عليهم وأثبتت حجج العقول وبداهتها . وصحيح أيضا إنه كان هناك منطق الحس عند الفقهاء والأصوليين ولكنه كان رد فعل على المنطق الصورى الأرسطى وكان جزءا من منطق أشمل وهو منطق الواقع وهو ما عرف به المنهج الأصولى . ومع ذلك فيسمى السهروردى علمه الحديد العلم الثالث وهى الإلهيات باعتبارها العلم الوسط بين الرياضيات الصورية والطبيعات المادية (١) . وحكمة الإشراق علم حضورى فى مقابل العلم الصورى عند المشائين (٢) :

يقسم هوسرل المنطق إلى ثلاثة أقسام طبقا لمعنى كلمة يفكر *penser* وهى :

١- يتحدث *parler*

٢- يفكر *penser*

٣- موضوع التفكير *chose pensée*

وتكون أجزاء المنطق :

(١) لم ينشر كوربان من مؤلفات السهروردى الا الإلهيات أو العلم الثالث ، وكان الأجدى نشر المؤلفات كلها كاملة ، كل مؤلف بمنطقة وطبيعياته وإلهياته . فالطبيعات على ما نعلم عند فلاسفة المسلمين إلهيات مقننة . والطبيعات الإشراقية عند السهروردى تعادل مشاكل التكوين فى الفينومينولوجيا .

(٢) « العلم الحضورى هو حصول العلم بالشئ بدون حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه » التعريفات للجرجاني .

١- منطق القضايا Logique apothantique ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى .

٢- منطق النتيجة أو الإنسان Logique de conséquence ومقياس الصدق فيه تطابق المقدمات مع النتائج وهو مبحث القياس التقليدى :

٣- منطق الحقيقة Logique de vérité ومقياس الصدق فيه تطابق النتيجة مع الواقع وهو مبحث البرهان التقليدى (١) .

أما السهروردى فإنه يقسم المنطق الإشرافى إلى ثلاثة مباحث مماثلة لمباحث هوسرل الثلاثة :

١- مبحث المعارف والتعاريف ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف وهو ما يعادل منطق انقضايا عند هوسرل .

٢- مبحث الحجج ويضم مباحث القياس وأشكال القضايا وهو ما يعادل منطق النتيجة عند هوسرل .

٣- مبحث المغالطات وفيه ينقد السهروردى مباحث المشائين أى أنه ينقد بعض نتائجهم على أساس من تجربته الإشرافية وهو ما يعادل منطق الحقيقة عند هوسرل .

ففى مبحث المعارف والتعاريف يغير السهروردى بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى . فيسمى مثلا القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام — يسميها القصد والحيلة والتطفل ، وهى ألفاظ تدل على جانب شعورى قصدى لا على جانب صورى موضوعى محايد . وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص . يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط . وواضح فى هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعيين أو تعيين درجته من العلو وتسميته باللفظ المنحط . والعلو والانحطاط كلاهما بعد صوفى ترتب فيه الموجودات حسب الشرف

والكمال ، كما سيتضح ذلك في القسم الثاني من حكمة الإشراق عن الأنوار ، ثم يزيد السهروردي بعض الموضوعات الأخرى مثل تقسيم المعارف إلى فطرية وغير فطرية . قد تكون هذه القسمة تبريراً للوحي ، فالوحي معرفة فطرية في حين أن المعرفة الإنسانية مكتسبة ، وتستحيل المعرفة الإنسانية بدون المعارف الفطرية التي هي بمثابة الأوليات ، ولا بد في البحث من نقطة بدء يقينية يعطيها الوحي أو تعطيها الفطرة ، وهما نفس الشيء ، وإلا استحالت المعرفة الإنسانية وتسلسلت المعارف من بدايتها إلى مالا نهاية . وتقوم الفطريات بدور المشاهدة الحقة عند الحكماء المتأهلين ، وهي اليقين الأول الذي يبدأون به (١) .

أما هوسرل فإنه يبدأ « المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتاني » أيضا بتحليل اللغة مستشهدا بمل ، ويفرق بين اللفظ ، وهو ليس لإعلامه والمعنى الذي هو قصد . والقصد قد يكون فارغا وقد يكون مملوءا ، ويقوم فعل الشعور بعمل القصد الفارغ . ف وراء الألفاظ هناك المقاصد الحية أو التجارب الشعورية التي تملأ الألفاظ . لا توجد إذن علاقة موضوعية ضرورية بين اللفظ والمعنى بل هناك علاقة ذاتية قصدية . فالشعور هو الذي يهب اللفظ معناه . لا بد إذن في تحليل اللغة من دراسة الجانب اللفظي grammatical والمضمون الحى المنطقي .

ثم يذكر هوسرل في المبحث الأول من « بحوث منطقية » مبحث الألفاظ بعنوان التعبير والمعنى ويفرق بين الذاتي والعرضي كما يفعل المناطقة القدماء وهي مشكلة الجوهر والعرض في المعنى ، كما يفرق بين اللفظ والعلامة ، فكل علامة علامة لشيء ولكن كل علامة لا تعبر عن معنى ، فالعلامة signe شيء والإشارة شيء آخر : الإشارة تشير إلى معنى دون أن تعبر عنه وهو ما سماه الأصوليون مقتضى اللفظ . وقد تكون الإشارة بتداعي المعاني . أما التعبيرات فهي علامات تفيد معاني : وقد تكون مهمة التعبير التعبير عن الحياة الروحية الفردية دون أن يكون له مقابل في الخارج وهو

(١) حكمة ٠٠ ص ١٤ - ٢٥ ، ص ١٨ .

ما يسمى بالمونولوج أو لإيصال معان لشخص آخر وهو ما يسمى بالديالوج والمعاني معطاة من الشعور وبفعل الشعور، وبالرغم من تغيرات معاني الكلمات إلا أنها تظل قائمة وراء وحدة مثالية المعنى وهي الوحدة التي يعطيها الشعور، فالمعنى لا يأتي من الواقع الخارجي بل من الوحدة المثالية للشعور. ويؤكد دوسرل على مثالية اللغة إذ أنها تعبر عن عالم مثالي وليس عن عالم طبيعي، اللغة تعبر عن الفكر، والفكر معطى حتى يكون المعنى، فهناك القضايا الانشائية التي تعبر عن معان ولو لم تشر إلى شيء في الخارج (١).

فالمعرفة الكشفية عند السهروردي تعادل المعرفة الشعورية عند دوسرل، وإذا عرفنا أن الكشف يتم في الشعور فتكون المعرفة عند كليهما شعورية فالشعور هو الذي يعطي المعاني للأفان.

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشرافي هو نقد السهروردي للتعريف وبيان استحالة حصول العلم عن طريقه وذلك للأسباب الآتية :

١- لابد أن يتم التعريف بأمور تخصه إما بتخصيص الآحاد أو البعض أو الكل، فالتعريف هو انتقال من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي، ومن غير المشخص إلى المشخص في حين أن التعريف الأرسطي انتقال من عام إلى عام ولكن بدرجة أقل كما هو واضح في الكليات الخمس فهي كلها كليات لا تشير إلى تخصيص ومن ثم يستحيل التعريف بشيء عن طريقها.

٢- لابد أن يكون التعريف بما هو أظهر من الشيء المعروف لا بمثله أو بما هو أخفى منه أو بما لا يعرف إلا به، والتعريف الأرسطي تعريف بمثل الشيء المعروف به فالإنسان حيوان ناطق، والحيوانية والتنطقية كلاهما مثل الإنسانية أو أخفى منها أولا يعرف إلا بها.

٣- لابد أن يكون الشيء الذي يعرف به معلوما قبل الشيء المطلوب

RL. II, pp. 16 et 93, Ch. I, II, III et IV. FTL. pp. 29-36.

(١)

تعريفه لامعه ، وفي التعريف الأرسطى لم نعلم الحيوانية والنطقية قبل تعريفنا للإنسان (١) .

٤- لا يكون التعريف مجرد تبديل لفظ بآخر فالإنسان والحيوان لفظان بديلان .

٥- إذا كان هناك جزء من الشيء مشكوكا فيه يستحيل الحد الذى يبنى تعريفا جامعاً مانعاً له .

٦- إذا كان هناك جزء من الشيء غير معروف ، يستحيل الحد ، وإذا كان ذلك حال الأمور الظاهرة ، فالأولى أن يكون الحال كذلك فى الأمور غير المحسوسة .

٧- ما الضامن على أنه لا يوجد ذاتى آخر غفل عنه ، وحصر الذاتيات أمر صعب ويستحيل أن يكون حصراً تاماً .

٨- لا يعرف الذاتى الخاص (الفصل) إلا بالذات العام (الجنس) ، ولما كان الذاتى العام مجهولاً ، فإن الذاتى الخاص يكون مجهولاً كذلك . ولا يمكن للحس أن يعطينا معرفة به فلا بد إذن من معرفته بطريق آخر (٢) . كما يستحيل معرفة شيء عن طريق التعريف الأرسطى القائم على الجوهر والعرض للأسباب الآتية :

١- الجواهر لها فصول مجهولة ، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية .

٢- الجوهرية معرفة بأمر سلبى يحتاج إلى تعريف :

٣- الأجسام والأعراض غير متصورة أصلاً ، بل تعرف بالحس والمشاهدة ،

٤- معرفة الجواهر باللوازم ، واللوازم لها خصوصيات تعرف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية ، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شيء فى الوجود أصلاً .

(١) يذكر ابن تيمية حجة مشابهة فى نقده للحد الأرسطى .

(٢) حكمة ٠٠ ص ١٨ - ٢١ .

٥- اللونية معروفة وهي عرضية ولا تحتاج إلى التعريف ، لأنها شيء بسيط وليس لها جزء آخر مجهول (١) .

٦ - هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان ، والمقولات كلها لا توجد إلا في عالم الأذهان ، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان ، الأول عالم التصورات والثاني عالم الحس .

هذا النقد الذي يوجهه السهروردي للتعريف الأرسطي يوجهه باسم للعلم الكشفي أو المعرفة الحسية ، أي باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية ، فالمشاهدة وحدها هي التي تعطى الخاص ، وهي أساس المعرفة البعدية وسابقة عليها ، وهي تعطى معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطي أن يصل إليها وهي انضمام لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها . فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم ، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول ، في حين أن المعرفة الكشفية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء . تحتاج المعرفة الإنسانية إذن إلى معرفة أخرى إشرافية تكون لها بمثابة الأوليات ، حتى نضمن ألا تتسلسل المعارف

(١) «... أن المشائين أوجبوا ألا يعرف شيء من الأشياء ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة والجوهرية عرفوها بأمر سلبي ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم ، والعرض ، كالسواد مثلا - عرفوه بأنه لون يجمع البصر ، فجمع البصر عرض . واللونية عرفت حالها فالأجساد والأمراض غير متصورة أصلا . وكان الوجود أظهر شيء لهم ، وقد عرفت حاله . ثم إن فرض التصور باللوازم ، فللوازم أيضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها . وهو غير جائز ، إذ يلزم منه أي لا يعرف في الوجود شيء ما . والحق أن السواد شيء واحد بسيط ، وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول ، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو ، ومن شاهده استغنى عن التعريف ، وصورته في العقل كصورته في الحس . فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها ، بل قد تعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة ، كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة ، فيعرف للجموع بالاجتماع في موضع ما .

وأعلم أن المقولات التي حرروها ، كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه ، أي البسيط الذي منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقلية - كالمضاف والأعداد بخصوصها - كما سبق ، وكل ما يدخل فيه الإضافة أيضا . ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية ، أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقل - كالراصة مثلا والسواد - فإن كونها كيفية أمر عقل معناه أنه هيئة ثابتة كنا وكنا ، وإن كانا في أنفسهما صفتين محقتين في الأعيان . ولو كان كونه الشيء عرضا أو كيفية ونحوهما ، بعد موجودا آخر ، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق . » حكمة . ص ٧٢ - ٧٤ .

الإنسانية في أولها إلى مالا نهاية . المعرفة الكشفية هي النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية ، وهي التي تعطينا معرفة بالواقع ، في حين أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان .

ينتهي السهروردي من تقديمه لمبحث التعريف الأرسطي إذن إلى نتيجة عامة واحدة وهي أن الإنسان لا يحتاج ، لكي يعلم شيئا ، إلى التعريف الأرسطي من الجنس والفصل ، من أجل إفساح المجال للمعرفة الإشرافية للقائمة على الكشف والإلهام ، فالحد تغليف وقسمة وفرق ، والعلوم الإشرافية علوم مفتوحة ، وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها ابن تيمية عندما فند أن التصور لا ينال إلا بالحد في إحدى عشرة حجة ، وأن الحد يفيد للتصور في عشر حجج من أجل إثبات المشاهدة الداخلية (الحسن الباطني لا الإشرافي) والخارجية كمصدر للمعرفة . أي أن الصوفية والفقهاء معا أرادوا فك الحصار المضروب على المعرفة الإنسانية ، ففكه الصوفية من أهل وأفسحوا المجال للمعرفة الكشفية ، وفكه الفقهاء من أسفل لإفساح المجال للمعرفة الحسية (١) .

وفي المبحث الثاني ، وهو مبحث الحجج المختصر للسهروردي كثيرا من أشكال القضايا ، لأنها لا يستفاد بها أولاً لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للمفكر قليلة العدد ، مختصرة كثيرة الفوائد تكفي للذكى ، وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن المنطق الأرسطي لا يفيد الذكى ولا ينتفع

(١) يوجه ابن تيمية إحدى عشرة حجة لتفنيد أن التصور لا ينال إلا بالحد وعشر حجج لإبطال أن الحديفيد التصور بالاشياء . والحجة الخامسة لابن تيمية من المجموعة الأولى والحجة الرابعة من المجموعة الثانية تشبهان الحجة السادسة عند السهروردي . يقول ابن تيمية : «ان تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، وهو المركب من الجنس والفصل ، وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك ، وحيث فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً وقد تصور الحقائق ، فعلم استغناء التصور عن الحد ، السيوطي : صون المنطق والكلام ، ص ٢٠٤ » ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ٩ . وتطور الحجة السادسة حول التفرقة بين المركب والبسيط ، والبسيط لا حد له . والحجة التاسعة لإثبات التصورات عن طريق الحواس والمشاهدة . أما حجج المجموعة الثانية فتقوم كلها تقريباً على التفرقة بين الصفات الذاتية والعرضية ، وعلى استحالة حصرها أو على التفرقة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . السيوطي صون المنطق ص ٢١١ - ٢١٢ ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٦٢ - ٨٠

به البليد . وهذا يعنى أن السهروردى يرفض كل ما هو زائد على نظرية متسقة للعقل ، وكل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لادلالة له : فمبادئ العقل هى المبادئ الضرورية اللازمة والنافعة ، أى أنها هى المبادئ الكافية . وقد يكون هذا التشعب والتفريع أحد معانى الصورية ، أى الصورية الفارغة ، ففى القضايا يقسم السهروردى القضايا إلى كلية وجزئية أو موجبة وسالبة ، ويحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم ، وحتى تكون أحكام القضايا أضبط وأسهل (١) . ويقسم السهروردى القضايا أيضا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتنعة وممكنة ، ولكنه يحذف المجهولة وكمية الموضوع ، لأن المجهول لا يفيد العام لأن الكيف هو الذى يميز شيئا عن آخر (٢) . وفى التناقض يحذف السهروردى عديدًا من الأبحاث لأنه لا يحتاج إليها فى نقد المشائين وتفريعاتهم (٣) . وفيما يتعاق بالقياس الاستثنائى والاقتراعى يقول عن السلبى إنه لا يحتاج إلى تطويل ، والضابط الإشرافى فيه مقنع دون كثير من المختلطات (٤) . ويقول عن الشكل الثانى إنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط (٥) . ويقول عن الشكل الثالث إنه قد حذف عنه التطويلات . أما الشكل الرابع فإنه يسقطه من حسابه ، لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية . فالسهروردى يستبدل بهذه التفريعات اقربحة أو الفطرة أو الضابط الإشرافى (٦) .

(١) حكمة .. ص ٢٥ .

(٢) حكمة .. ص ٢٠ .

(٣) حكمة .. ص ٢١ .

(٤) حكمة .. ص ٣٦ .

(٥) حكمة .. ص ٢٧ - ٢٩ .

(٦) « ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القنوء ، حكمة .. ص ٢٤ . وأيضاً «ان كفته سلامة القريحة فى معرفة صحة قياسية فليقتنع بذلك فى جميع المطالب العلمية ، فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف .. ولكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء» حكمة .. ص ٥٩ . ويقول أيضاً عن العكس : «الاشكال لا يحتاج فى اثبات صحتها الا الى تنبيه واطار بالبال ، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية ، حكمة .. ص ٦١ . ويقول فيما يتعلق بالوجود العينى والوجود الدهنى : «ونحن لا نحتاج الى هذا ، انما هو قول جدلى» حكمة .. ص ٧٢ .

أما هوسرل فإنه يكثر من هذه التفريعات والتشعيبات ، حتى إنه ليستحيل إدراك كل تقسيماته وتفرقاته بين الأشياء : لقد أراد هوسرل وضع جميع مشاكل المنطق والرياضة والفلسفة في الشعور ، بجوار جميع مشاكل علم النفس الوصفي . فخرجت الفينومينولوجيا معقدة متشابكة ، تحتاج إلى تبسيط لقواعدها واختصار لمفاهيمها وردّها إلى أفكار بسيطة سهلة عند التطبيق . فإذا كانت التجارب الشعورية محسوسة ، فإن تحليل هذه التجارب يخضع لعشرات من عمليات الشعور وأفعاله ، وعشرات من التصورات العقلية ، حتى إن مدلول التجربة قد يضع في زحمة التحليل وآلاته ، وهذا مما جعل الفينومينولوجيين بعد هوسرل يعبرون عن مدلولات التجارب بالأشكال الأدبية دون المنطقية (١) :

وبالإضافة إلى الحذف والاختصار فإن السهروردي قام أيضا بتبسيط أشكال القضايا في أربعة مواضع يسمى كلا منها حكمة إشرافية :

١- فمن حيث كيف يرد السهروردي القضايا السالبة كلها إلى قضايا موجبة ، وهذا يعني رد الفرع إلى الأصل . فالسلب فرع والإيجاب أصل : والسهروردي يبحث عن الأصول لاعن الفروع ، والمعرفة الإشرافية أصل المعرفة الإنسانية ، وإذا كان السلب جزءا للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعا للنسبة ، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عيني أما السلب ، فهو في الذهن فقط وليس في الخارج (٢) . فالمعرفة الإشرافية إذن لا سلب فيها

(١) يكفي اعطاء مثل واحد يفرق هوسرل بين منطقة région وبين التحليل الفكري للمناطق eidétique régionale ، فالمنطقة جنس مادي سام للموضوعات ، والتحليل الفكري للمناطق هو العلم المطابق لأنطولوجيا المناطق . ثم يفرق بين المنطقة والمقولة ، ويصنف المناطق في مقولات . ثم يقسم كلا من المنطقة والمقولة إلى صورية ومادية . ثم يربط بين المنطقة المادية والماهية الصورية ، ثم تردنا الماهية الصورية إلى الماهية المادية . ثم يقسم مقولة المنطقة المنطقية catégorie de la région logique إلى تأليفية وتحليلية . ثم تردنا مقولة المنطق إلى مقولات المعاني ، وبردنا المعنى إلى التعبير . وهذا يؤدي بنا إلى التمييز بين التصورات الخاصة بالمقولات وماهيات المقولات . وأخيرا يميز هوسرل بين المقولات التأليفية والمقولات من حيث هي حوامل substrats ! انظر أمثلة أخرى في :

Ideen I, pp. 19-25 Ex. Phéno, pp. 447-54

(٢) «الحكم الموجب للمعنى لا يثبت إلا على ثابت ذهني، والموجب على أنه في العين لا يكون إلا على ثابت عيني» حكمة .. ص ٢٦ . وأيضا : «كل إنسان بالضرورة هو ممكن»

بل كلها إيجاب ، وهي لاتسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراق إيجابيا لاسلبا .

٢- ومن حيث الكم يرد السهروردي القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية ، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه ، والمعرفة الإشراقية كلية لاجزئية . وفي العلوم لاتطلب البرهنة على القضايا الجزئية بل على الكلية ، والجزئية لا تكون شرطا في التناقض ، وبالتالي فهي لاتدخل في أصول القضايا والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصرة (١) .

٣- ومن حيث الجهة يرد السهروردي القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بئانية ، وذلك لأن الممكن سلب للضروري ، والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة . ويجعل السهروردي الإمكان والاقتناع جزءا من المحمول ، ولم يجعله شرطا للتناقض . والقضية البئانية هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم ، أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق .

٤- ومن حيث إطلاق الحكم يرد السهروردي القضايا المنفصلة كلها إلى قضايا متصلة ، وذلك لأن الاتصال أصل الانفصال ، ولأن المعرفة الإشراقية متصلة لانفصال فيها ، والحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين إما . . . ، وإما ، بل هي حقيقة واحدة متصلة صادقة .

٥- أما من حيث مادة البراهين فالسهروردي لا يستعمل إلا مادة يقينية ، سواء أكانت فطرية أو ما يبتنى على فطري في قياس صحيح . والحدسيات عند السهروردي تشمل المجريات ، وهي مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار ، والمتواترات وهي شهادات يقينية لكثرتها ، بعيدة عن التواطؤ ومؤيدة بالقرائن ، أما المشهورات والمخيلات والتمثيلات فكلها لاتفيد اليقين ، فواضح أن اليقين عند

١- أن يكون كاتبا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمتنع أن يكون حجرا فهذه هي الضرورة البئانية . . . أما النفي والاثبات في العقل فهما أحكام ذهنية « حكمة » ص ٢٦ - ٢٧ .
(١) « وإذا تفحصت عن العلوم ، لاتجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يعين ذلك البعض » فإذا عمل على ما قلنا ، لاتبقى القضية الا محيطة ، فان الشواخص لا يطلب حالها في العلوم » حكمة ص ٢٥ .

السهروردي هو الحدس ، والحدس يشمل المتواترات والمشاهدات ،
أي الوحي والمعرفة الإنسانية على حد سواء .

أما هوسرل فإن القضايا لديه أفعال للشعور وأشكال لفعل الشعور
morphologie de nuèse وأنماط وجود لمضمون الشعور mode
d'être du noème . يكون الشعور أولا محايدا conscience neutre
قبل أن يقوم بأفعاله ، فإذا بدأ الحكم يصبح شعورا واضعا conscience
positionnelle أو شعورا قصديا conscience intentionnelle . وفي
الشعور الواضع أو القصدي يميز هوسرل بين خمسة أشكال لأفعال الشعور
يقابلها خمسة أنماط لوجود مضمون الشعور وهي :

فعل الشعور : يقين — فرض — ظن — إشكال — شك .

مضمون الشعور : واقعي — ممكن — محتمل — مشكوك — مشكوك فيه (١)
أما مادة البرهان فإنها لا تشمل الحدسيات فقط ، بل تضم أيضا الخيال
وللتذكر والعواطف والرغبات وكل ما يمكن أن يصبح موضوعا للشعور .
فالخيال هو نقطة البدء في حدوث الماهيات وذلك لانفصال الماهيات عن
الوقائع المادية . والخيال نفسه ليس مقيدا بمادة أو بتجربة بل هو خيال
حر ، ولذلك كانت الموضوعات الخيالية موضوعات متميزة للتحليل
الفينومينولوجي للشعور . وعالم الهندسة ، والرياضيات بوجه عام ، يلجأ
إلى الخيال أكثر مما يلجأ إلى الإدراك الحسي . ويمكن للخيال أن
يتضاعف وينتج صورا ذهنية متتالية وذلك لأنه تغير لخياد الشعور (٢) . والتذكر
ليس مجرد حضور صور ذهنية بل هو قصد شعوري يقوم باسترجاع
الصور وإحضارها حية في الشعور وتكوين تغيرات للإدراك . أما موضوعات
العواطف والرغبات فإنها تخضع أيضا لأحكام الشعور ، لأشكال فعله ولأنماط
وجود موضوعه . فالسلوك إذن علم نظري موضوع لأحكام منطقية شعورية .

Noèse : Reel — possible — vraisemblable — problématique — douteux (١)

Noème : certitude — supputation — conjecture — question — doute.

Ideen I, pp. 205-35.

Ibid, pp. 12, 129, 224-7, 294.

(٢)

والمنطق الإشرافي مرتبط ببعض المباحث الطبيعية والإلهية ، وفي أثناء نقد السهروردي للمنطق الأرسطي ينقد أيضا المباحث الطبيعية المرتبطة به وعلى رأسها التفرقة بين الهيولى والصورة . فعند السهروردي لا يوجد فى الجسم اتصال أو انفصال بل المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة : الطول والعرض والعمق . وهى ليست أعراضا ، فالمقدار لا يقبل الانفصال ، واستعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط . وليست الزيادة فى المقدار كمية بل كيفية ه فلا يوجد تخلخل أو تكاتف بل أضعف وأشد ، ولا توجد زيادة أو نقصان ، بل شدة وضعف أو كمال ونقص (١) . وهيولى العالم العنصرى هى المقدار القائم بنفسه ولا يوجد فى العالم شيء اسمه الهيولى وبخاصة أنها لا تخصص إلا بالصور ، وليس هناك ارتباط ضرورى بين الصورة والهيولى وليست الصورة علة للهيولى (٢) . وليست هناك هيولى مجردة أو صورة مجردة (٣) ويفند السهروردي حجج المشائين فى إثبات انفصال الصورة عن الهيولى وعلى رأسها حجة الجوهر والعرض . كما يبطل السهروردي وجود الجوهر الفرد لأن المشائين يأخذون ما بالقوة على أنه بالفعل وما بعالم الأذهان على أنه بعالم الأعيان (٤) ويبطل أيضا وجود الخلاء لنفس الأسباب .

أما مباحث الهيولى والصورة عند هوسرل فهى موجودة كمبحث للشعور ، فهناك هيولى الشعور وهى التجربة الحية موضوع الشعور وهناك صورتها المعطاة لها بفعل الشعور ، وكل قصد له هيولى وصورة ، وقد تكون هناك هيولى

(١) فهذه المعالطات لزمهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ، ومن بعض التجوزات ، ومن ظنهم أن الامتياز بالكمال والنقص - كما بين الخط الطويل والقصر - بشيء زائد على المقدار ، وذلك غير مستقيم . حكمة ٢٩ ب ٨٥ هـ

(٢) «وكثيرا ما يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى بناء على عدم تصور خلوها عنها . وذلك ليس بمنين ، فانه يجوز أن يكون للشيء لازم لا يكون دونه ، ولا يلزم أن يكون ذلك علة» حكمة ٥٥ ص ٨١ .

(٣) «ثم منهم من بين أن الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لأنها حينئذ إما أن تكون منقسمة - فيلزم جسميتها فلا تكون مجردة - أو غير منقسمة - فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام» وهذا غير مستقيم . فأنها إذا كانت غير منقسمة ، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها ، بل يستحيل فرضه فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار» حكمة ٥٥ ص ٨١ .

(٤) «قاعدة فى إبطال الجوهر الفرد : من الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل» حكمة ٥٥ ص ٨٨ .

خالصة في الإدراك الحسي ، وقد تكون هناك صور فارغة قبل أن H يملؤها
القصد ، وكلاهما موجود في الشعور .

وهناك بعض مباحث الإلهيات يوردها السهروردي في معرض نقده
للمنطق الأرسطي مثل دفاعه عن المثل الأفلاطونية ضد نقد المشائين لها (١)
وعن وجود الصور المعلقة في حين أن هوسرل يرفض واقعية المثل باعتبارها
أقنيم ثابتة مفترضة خارج الشعور H ، بينما الماهيات ، بالرغم من
استقلالها ، حالة في الشعور (٢) أما مبحث الواحد والكثير فإن السهروردي
[يجعل الواحد في العقل وليس في العالم الخارجي في حين أن الكثير في
الخارج (٣) ، أما هوسرل فإن مشكلة الوحدة والكثرة مشكلة شعورية محضة ،
إذ يجب أن تتحول أفعال الشعور الكثيرة إلى أفعال واحدة ، وذلك لأن
الشعور بطبيعته شعور موحد للأفعال وللموضوعات (٤) .

سادسا ترتيب الوجود والأنطولوجيا العامة :

إذا كان القسم الأول من حكمة الإشراق عن « ضوابط الفكر »
بمثابة فعل الشعور *noèse* ، فإن القسم الثاني منها عن « الأنوار الإلهية
ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها » بمثابة مضمون الشعور ،
فالنور مادة الفكر وجوهر الوجود أو ماهيته .

والحقيقة أن كل ما يقوله السهروردي عن التوريطابق ما يقوله هوسرل
عن الشعور ، فالنور عند السهروردي بسيط لا يحتاج إلى تعريف وهو
موجود لذاته *Per se* ولا يوجد بغيره *Per aliud* ، ولا يشار إليه

(١) « من الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في إبطال مثل
أفلاطون » حكمة ٠٠ ص ٩٢ - ٩٣ .
(٢) حكمة ٠٠ ص ٢٠٥ .

بالحس . وهذا ما يقوله هوسرل عن الشعور الخالص فهو وجود مستقل
بناته عن الطبيعة والوقائع ، موجود لذاته وليس موجودا بغيره •
لا يشار إليه بالحس لأنه شعور خالص ، والحس ^H مشوب بالطبيعة المادية من
خلال الإحساسات (١) :

والنور عند السهروردي على درجات . فهناك نور في حقيقة نفسه
ونور ليس في حقيقة نفسه . والأول إما ليس هيئة لغيره وهو النور المجرد ،
وإما هيئة لغيره وهو النور العارض : والثاني إما مستغن عن المحل وهو
الجرهر لغاسق وإما هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية ، فالنور المحض نور
في نفسه ولنفسه ، والنور العارض نور في نفسه ولغيره : والشعور
عند هوسرل أيضا على درجات ، فهناك الشعور الطبيعي الذي يعيش على
مستوى الوقائع المادية ، ثم هناك الشعور النفسي الذي يعيش الوقائع
على المستوى النفسي من خلال الانطباعات الحسية ، وهناك أخيرا الشعور
الخالص الذي يعيش الماهيات المستقلة : الشعور الأول يضع عليه هوسرل
القوسين الأولين (التوقف عن الحكم الفينومينولوجي) ، والشعور الثاني
يضع عليه هوسرل القوسين الثانيين (التوقف عن الحكم الماهوي
Réduction éidétique) من أجل الحصول على الشعور
الخالص : وفي التكوين^٢ يكون الشعور الأول على مستوى الطبيعة ،
ويدخل في تكوين العالم الطبيعي : ثم يدخل الشعور الثاني مع عالم الطبيعة
الحية من أجل الحصول على الشعور الثالث ، وهو الشعور الخالص
في عالم الروح : ولكن يلاحظ أن الترتيب عند هوسرل ترتب
تصاعدي من الطبيعة إلى الروح ، في حين أن الترتيب عند السهروردي
ترتيب تنازلي من الروح إلى الطبيعة ، أو على ما يقوله السهروردي
من النور إلى الظلمة : وقد يرجع السبب في ذلك إلى أن هوسرل يريد
رفع الشعور الأوربي درجة من خلط السيكونفزيقا وعلوم الإنسان

Ideen I, pp. 87-108, Ideen II, pp. 97-120.

(١)

Ideen II Er. Ab. Drit. Kap. Zw. Ab. Gru.Zw. Kap. Don. Ab

(٢)

التي تبنت مناهج العلوم الطبيعية ، في حين أن السهروردي مازال من أنصار نظرية الفيض عند الفلاسفة التي تفيض فيها الموجودات من الواحد المجرد حتى العناصر الأربعة وعالم الأجسام ، فنور الأنوار عند السهروردي هو الله عند الفلاسفة . والأنوار هي العقول ، والأنوار للقاهرة هي عقول الأفلاك ، والأنوار المجردة هي النفوس الإنسانية ، والجوهر المظلم أو الغاسق هو الجسم ، وعالم البرازخ هو عالم الأجسام ، فوصف للسهروردي لنور المجرد أو نور الأنوار لا يختلف كثيراً عن وصف للفلاسفة لواجب الوجود أو الواحد أو المحرك الأول ، فإنه هي صفاته ، وصفاته ليست زائدة عليه ، وليس له مثال خارج ذاته . وهو يدرك ذاته لظهوره لذاته ، وليس لتجرده عن المادة كما يقول المشاعون ، والشعور الخالص أيضاً يدرك ذاته لأنه يظهر لذاته وليس لتجرده عن المادة . فكل ما يقوله السهروردي عن النور المجرد ينطبق على وصف هوسرل للشعور الخالص ، وكأن الذات الإلهية في علوها هي نفسها الذات الإنسانية في صفاتها (١) .

ويقوم السهروردي تعارضاً بين النور والظلمة ، وهي الثنائية المستورة في كل تجربة صوفية : فعالم النور يشمل الأنوار والعقول والأرواح والنفوس والمفارقات ، أما عالم الظلمة فيشمل المادة والأجسام والبرازخ . وعالم النور شرط وجود عالم الظلمة ، والجسم في وجوده يفتقر إلى النور المجرد الذي لا يحتاج في وجوده إلى الجسم . أما هوسرل فإنه يقيم تعارضاً مشابهاً بين الماهية والواقعة : فالماهية تعادل النور ، والواقعة تعادل الظلمة لأن الماهية مستقلة غير مشروطة خالصة ، في حين أن الواقعة مادية معتمدة صماء لا دلالة لها . (٢)

وفي ترتيب الوجود يضع السهروردي الواحد الحقيقي في القمة

(١) «أنت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها» . «ولو علم الناس كلهم وجميع ذوات الحس لم تبطل نوريتك» . «حكمة» . كل من أدرك ذاته فهو نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته «حكمة» .

Ideen I, Er Ab. (٢)

وهو الواحد الذي يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد . فأول ما صدر عن نور الأنوار فهو نور مجرد واحد ، والصدور لا يعنى الانفصال بل الإشراق ، ولذلك يسمى النور بالنور السانح ، ويستمر صدور نور عن نور حتى نصل إلى الفلك السابع أو التاسع . أما هومسرل فإننا نجد لديه ما يسمى بمناطق الشعور ، موضوع أنطولوجيا المناطق *Ontologie régionale* فالموضوع المادى بعد تعليق الحكم عليه يصبح موضوعا للشعور ، وهذه أول درجة لرفعه . ثم يترقى الموضوع فيخرج من نطاق الانطباعات الحسية إلى نطاق الماهيات ، وهذا هو تعليق الحكم الثانى (الترتسندنتالى أو الماهوى) ، الذى يتحول فيه الموضوع من انطباع حسى إلى معنى ، أو من نطاق التجربة إلى نطاق الفكر ، وهذه ثانى درجة لرفعه . ثم يترقى الموضوع ثالثا من الفكر إلى المنطقة الخاصة به مع باقى الموضوعات فى المناطق الخاصة بها لتكوين علم الأنطولوجيا العام . وفى التكوين . يرتفع الموضوع من المستوى الطبيعى إلى المستوى الحى وأخيرا إلى مستوى الروح أو الشعور الخالص (١) .

وصلة العالمين ببعض صلة علو وسفل فعالم النور أعلى من عالم الظلمة ، وعالم الظلمة أنى من عالم النور ، بل إن صلتها صلة قهر وإذلال من الأعلى للأسفل وطاعة عمياء ورضى وقنوع من الأسفل للأعلى (٢) ؛ فعلاقة المحبة هى علاقة ذل وقهر (٣) .

وبالرغم مما يبدو على أنطولوجية السهروردى من طابع كونى ، وهو ما يركز عليه المستشرقون ، إلا أنها فى حقيقة الأمر أنطولوجيا شعورية تقوم على تشخيص الطبيعة . فهى تحتوى على قطبين النور والظلمة

(١) Ideen I, pp. 19-26 Méd. Car. pp. 45-7 et pp. 115- 8.

(٢) «فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل ، وللماقل محبة بالنسبة للنور العالى» حكمة .. ص ١٢٥ ، وايضا : « فى أن محبة كل نور سافل لنفسه متهورة فى محبه للنور العالى » . حكمة .. ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٣) « رغواسق القاظ عليها المحبة واللله ، وهى المنصريات الطبيعية لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها منها » حكمة .. ص ١٢٨ .

وهما في الحقيقة تعبران صوفيان عن الحياة والموت ، فعالم النور هو عالم الحياة وعالم الظلمة أو البرزخ هو عالم الموت (١) . وعالم الأفلاك لأنه عالم علوى نورانى هو عالم الحياة أيضا (٢) : فـللأفلاك حقول ونفوس أو أنوار تحركها (٣) : وهى موجودات تحيا وتحرك وتعشق وتلتذ ، بل إنها تتدخل فى مصائر الناس ، إذ تتحدد الأزراق ويتعين الشقاء أو السعادة طبقا لحركات الأفلاك (٤) . وهى آمنة من الشهوة والغضب والانفعال لأن ذلك من مظاهر التقص وعالم الأفلاك متصف بالكمال (٥) وهو عالم يتحرك بالعشق وبالشوق ، ويدوق لذة الحب (٦) . وهكذا يسقط السهروردى العالم الإنسانى على الكون ، فالحبة والعشق والشوق والاشتياق ، كل ذلك انفعالات إنسانية أصغطها السهروردى على الطبيعة . والرياسة والعلو والسفل مواقف إنسانية وليست تدرجا فى الكون .

والشهوة والغضب مظاهر للانفعال الإنسانى والطبيعة خالية من الانفعال ، أى أنه السهروردى فى تصورهِ للطبيعة يصدر عليها أحكام قيمة لا أحكام وجوده . وبالتالي فهو يلقى عليها نظرة إنسانية حتى يتصورها متدرجة فى مراتب الشرف والكمال بين الأكثر شرفا والأقل شرفا ، والأكثر

(١) « النجاح الميت لا يدور بنفسه ، فان كل ماله مقصد يقصدها ويصل اليه » ويفارقه بنفسه ليس بميت ، حكمة ص ٢ .

(٢) « واعلم انه لا ميت فى عالم الاثير » ص ١٤٩ .

(٣) « اذا كانت الأفلاك حية ولها مدبرات ، فلا يكون مدبراتها عللها ، اذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الفاسق . ولا يقهرها الفاسق بالعلاقة . فان النور المدبر مقهور من لاجه بالعلاقة . فيكون مدبرها نورا مجردا قد تسميه «النور الاسفهب» حكمة ص ٢٤٧ . (٤) «وبحسب مايقع ارباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها بخلف فى الكواكب وغيرها ما يوجد مسطبة ونحسية واعتدالا» حكمة ص ٤٣ ، وأيضا «جميع الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الأفلاك فهى علة حدوث الحوادث» حكمة ص ١٧٤ .

(٥) «ولما لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضببية» ص ١٨٥ .

(٦) «فى قاعدة الامكان الاشرف على ماهو سنة الاشراق : ومن القواعد الاشراقية أن الممكن الاخس اذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الاشرف قد وجد » حكمة ص ١٥٤ وأيضا «والشوق حامل الذوات الداركة الى نور الأنوار ، فالأثم شوقا أتم انجذابا وارتقاعا الى النور الأعلى» حكمة ص ٢٢٤ .

كمالا والأقل كمالا (١) : فالقدمية إسقاط من النفس على الفلك ،
والعشق ذاتي مسقط على الطبيعة ، ويحدث هنا الإسقاط بالرغم
من فصل السهروردي بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . في حين أن هوسرل
لم يسقط شيئا ولكنه وضع العالم الطبيعي كله إلى قوسين وجعل العالم
كله صراحة عالم الحياة Lebenswelt .

أما فيما يتعلق بعالم البرازخ فإن السهروردي يرفض إرجاعه إلى
العناصر الأربعة كما فعل المشاءون ، ويرتبه ترتيبا تنازليا حسب درجة
الشفافية ، فهناك برزخ فارد وبرزخ مزدوج . والفارد إما حاجر وهو
الأرض أو مقتصد وهو من الماء أو لطيف وهو الفضاء (٢) .

أما هوسرل فإن الطبيعة المادية لديه ليس لها إلا أهمية نظرية خالصة ،
من حيث هي موضوع للشعور أو قصد فيه يتم تحليله من أجل الشعور
على الشيء ، فعالم الأشياء هو أحد عوالم الشعور . وبهذا المعنى يكون
البدن شيئا أو إن شيئا عالما متوسطا بين عالم الطبيعة المادية وعالم
الطبيعة الحية . وتكوين الطبيعة المادية نفسه مشروط بوجود الطبيعة
الحية لأن الطبيعة المادية تتكون من خلال الحساسية وهي أحد أبعاد
البدن .

ويدخل السهروردي البدن والنفس ضمن عالم البرازخ . فالنفوس
متناهية مع الأبدان في حين أن العقول هي الخالدة . فهناك حواس

(١) « .. في أن حركة الأفلاك لنيل أمر قدسي للبدن » حكمة .. ص ٢٨٢ ، وأيضا
« فالحركة أيضا مشتركة في النورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الأعلى ، وهي مفترقة
في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الأنوار القاهرة » .. حكمة .. ص ١٧٨ وأيضا
« فالتحركات تكون معدة للاشراقات ، والاشراقات تارة أخرى موجبة للحركات » والحركة
المنبعثة من اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد . فلا دور متمتع
فما زالت الحركة شرط الاشراق تارة أخرى يوجب الحركة بعده ، وهكذا دائما ،
وجميع أعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم .. حكمة ص ٨٥
وأيضا « وصارت الاشواق موجبة للحركات » حكمة ص ١٩٦ .

(٢) يرتب المشاءون العناصر الأربعة أيضا حسب التخلخل والتكشاف ابتداء من الأكثر
تخلخلا إلى الأكثر تكاثفا فيكون لدينا التراب والنار والماء والهواء . وهناك عناصر متوسطة
أو مركبة فالدخان عنصر مركب من التراب والهواء ، والبخار عنصر مركب من الماء والهواء .

خمس ظاهرة ، أشرفها البصر بالنسبة للإنسان ، وأهمها اللمس بالنسبة للحيوان ، ولكن الأشرف أشرف من الأهم . ولكل صفة من صفات النفس نظير في البدن . فالمغضب هناك القوة الغضبية ، وللشهوة هناك القوة الشهوية . ولأن الإنسان ينمو ويتطور فهناك القوة الغازية والقوة المولدة والقوة النامية . هناك إذن تقابل أو مناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى ، فالنور تناسبه الحرارة ، والظلمة تناسبها البرودة . وبالإضافة إلى الحواس الخارجية الخمس هناك حواس باطنة : التذكر والتخيل والوهم والחס المشترك الذي يجمع بين هذه الحواس الباطنة كلها . وهى تعمل بفعل النور ، فالنسيان يحدث إذا ما غاب النور عن البدن ، ويتذكر الإنسان إذا ما حضر النور ، وينشط الخيال إذا ما حضر النور (١).

أما هوسرل فإنه يكون النفس والبدن كجزء من نظرية التكوين العامة للطبيعة الحية ، وأهم ما فيها هو الأنا الخالص أو قطب الأنا الذى يظهر فيه قطب الموضوع . والأنا قد يكون شعورا يقظا أو شعورا غافلا : والشعور اليقظ داخل فى الواقع النفسى أو الواقع الحى فى مقابل الواقع الطبيعى المصمت . أما البدن فهو مجرد حامل للإحساسات ، ويعطى هوسرل أيضا الأولوية للإحساسات البصرية على اللمس . ولكن البدن ليس موضوعا عاديا كباقي الموضوعات الطبيعية ، بل هو حامل للحياة ، وفضلا على ذلك فهو أداة توجه المكان ووسيلة لربط العلة بالمعلول . ولكن الواقع الحى لا يتكون إلا بالاستبطان بالاستغناء كلية عن البدن عن طريق حضور الأشياء والآخرين فى الشعور (٢).

ويختم السهروردي حكمة الإشراق برؤية أخروية عن المعاد والنبوات والمنامات ، ويعطى الحجج الشرعية على نتائج الأرواح ، ويبنى

(١) «ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار» حكمة ٥٥ ص ٢١٥ .

(٢) H Ideen II, 2w. Ab. I, II, III et II Kap. (٢)

خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور ، ويكشف عن أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية ، وهي أحوال السعداء ، من المتوسطين والزهاد والمتترهين ، ويضع ذلك كله في جو من التفاضل ، فالشر في هذا العالم أقل من الخير بكثير ، ويستطيع الإنسان في حياته الدنيوية الاطلاع على المغيبات إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، فيطلع على أمور مغيبة ويشهد المنامات الصادقة التي قد ترد إما في أسطر مكتوبة أو بأصوات مسموعة .

أما هوسرل فإن فينومينولوجيا الذاتية لديه نظرية في العلم ، ولكنها تؤدي في النهاية إلى رؤية مباشرة للماهيات المستقلة ، وهي بذلك تتفق مع رؤية الصوفية . ويتضح ذلك أكثر في تحليل هوسرل لتطور الشعور الأوربي ، ويبدو أنه كان دائما في سبيل للبحث عن الحقيقة المطلقة ، وكأنه عاد لنظريات فلاسفة التنوير التي وجدت بين مسيرة التاريخ والعناية الإلهية ، وجعلت الله غائبة التاريخ . وكما يميز السهروردي بين عالَمين : عالم السعادة وعالم الشقاء ، فإن هوسرل أيضا في تكوين عالم الروح يظهر التعارض بينه وبين عالم الطبيعة ، ثم تنصر الروح على الطبيعة في النهاية . وعالم الروح تسيره للبواعث notivationen ، وهذه البواعث هي التي تدفع الروح في كفاحها الطويل ضد الطبيعة حتى توصلها إلى الحقيقة القصوى (١) .

وإن كثيرا من عبارات السهروردي التي أوردها في وصف أحوال السالكين أو في « وصية المصنف » لتشابه عبارات هوسرل التي كشف بها عن مضمون الفينومينولوجيا الروحي . مثل : « اليوم سطعت شمسان على .. » أو « من النور ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم إلى النور من جديد » ، وقد حدثت لهوسرل أيضا بركات الصوفية ، فيذكر عنه أنه قال وهو على فراش الموت : « لقد رأيت شيئا رائعا .. بسرعة أكتب .. » . ومع ذلك استطاع هوسرل أن يصوغ تجربته الفلسفية في علم محكم

هو الفينومينولوجيا ، كما استطاع السهروردي أن يصوغ تجربته الروحية في منطق محكم هو حكمة الإشراق (١) .

ماذا بعد حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ؟

لا يعنى اتفاق حكمة الإشراق والفينومينولوجيا في بعض الجوانب أو اختلافها في البعض الآخر أن كليهما لا يسلان من النقد ، فقد وجهت انتقادات عدة للفينومينولوجيا . فقليل عنها إنها فلسفة مثالية لا تخرج عن المثالية الترنسندنالية المعروفة في الفلسفة الأوربية التي تعطي الأولوية للذات على الموضوع منذ ديكارت حتى كانط ، ومن ثم ينطبق عليها ما يوجه إلى المثالية الأوربية من نقد . وقليل أيضا عنها إنها عود إلى الأفلاطونية القديمة ، وإنه لا فرق بين مثل أفلاطون وعالم الماهيات المستقلة عند هوسرل . لذلك فضل الفينومينولوجيون بعد هوسرل إقامة فينومينولوجيا واقعية لا تبعد كثيرا عن مضمون التجارب الحية ، كما حدث عند ماكس شيلر مثلا . وقد قيل أيضا إنها فلسفة نظرية ولها تحول العالم كله إلى فكرة أو مثال أو لوجوس ، وإن العالم أيضا هو العالم الواقعي المملوء بالصراع والمواقف والأحداث التي لا تخضع لأحكام العقل ، فالفينومينولوجيا فلسفة نظرية للسلوك ،

وقد قيل أيضا أن الفينومينولوجيا فلسفة مغلقة على الأنا solipsiste لا تستطيع الخروج منه إلى العالم الخارجي الذي وضعته بين قوسين ، ومن ثم فهي ذاتية شخصية أو فردية روحية ، وما الشيء أو الآخر إلا علاقتان من علاقات الشعور . وقد قيل عن الفينومينولوجيا أيضا إنها ذاتية خالصة ، تنكر الوجود أو تنكر له . لذلك حاول الفينومينولوجيون بعد هوسرل تحويل الفينومينولوجيا إلى أنطولوجيا أو على أقل تقدير إلى أنطولوجيا فينومينولوجية . وقد قيل إنها فلسفة قائمة على أحكام سابقة ، مثل تحويل الفلسفة إلى علم محكم ، رفض

(١) انظر مقالنا « فينومينولوجيا الدين عند هوسرل » للفكر المعاصر »

الاتجاه الطبيعي ، اعتبار الشعور مركز الكون ، وجعل كل مضمونه من خيال وتذكر مضمونا واقعا (١) ، ولكن يمكن الرد على ذلك كله بأن المثالية موقف واقعي ، وبأن الإنسان مثالي في هذا العالم ، وأن ذاته لها الأولوية على الموضوعات المحيطة به ، فالمثالية وصف واقعي لوضع الإنسان في العالم : أما عالم المثل أو عالم الماهيات المستقلة فهو عالم غير مجرد بل معاني التجارب الشعورية الحية ، فهي معان حية في الشعور .

أما أنها فلسفة نظرية ولا يمكن أخذها أساسا لنظرية في السلوك ، فالتحليل للنظري للسلوك أو فهم السلوك شرط لتحقيق السلوك ، أو إن الوعي بالسلوك مقدمة لوقوع السلوك : أما أنها ذاتية مغلقة على نفسها ، فذلك غير صحيح لأن الذاتية مفتوحة على عالم الأشياء وهو المحيط ، وعلى الآخرين الذين يكونون البيئة . وهذا وصف واقعي لوضع الإنسان في العالم وما يحيط به من عوالم أخرى ، أما إنها فينومينولوجيا خالصة يجب أن تتحول إلى أنطولوجيا ، فالأنطولوجيا ذاتها تحليل للواقعة الإنسانية Dasein وهي أحد أنماط وجود الشعور ، ورفض لنمط الشعور المعرفي . أما أنها تقوم على مسلمات فالبديهيات مسلمات ضرورية لكل باحث ولا يوجد منهج يقوم على لا شيء . فمسلمات الفينومينولوجيا ، إن وجدت ، بديهيات وليست أحكاما مسبقة .

ولكن ماذا عن حكمة الإشراق ؟ هل استطاع السهروردي أن يحقق مشروعه وهو وحدة النظر والذوق ؟ وهل المشروع على هذا النحو يعد وضعاً صحيحاً لمشكلة وحدة المنهج في الفكر الإسلامي ؟

١ - فإذا تساءلنا أولاً: هل استطاع السهروردي إقامة وحدة المنهج أم أنه ظل ثنائياً كابن سينا ، فهو منطقي فيلسوف يعتمد على العقل من ناحية ، وصوفي إشراقي يعتمد على الذوق من ناحية أخرى ؟

Ex. Phên., pp. 277-80. (١)

الحقيقة أن السهروردي ظل كابن سينا ثنائيا : فهو منطقي من ناحية يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطي بصرف النظر عن دوافع هذا النقد ، وهي دوافع إشراقية من العلوم الكشفية ودوافع حسية تجريبية من المشاهدة الداخلية (خاصة عند ابن تيمية والفقهاء) ، ثم هو إشراقي من ناحية أخرى ، يعطينا تصورا للعالم كنور وللدرجات للعالم كدرجات من النور :

ونحن لا نعلم ما هو وجه الصلة حقيقة بين القسم الأول من «حكمة الإشراق» عن «ضوابط الفكر» ، وبين القسم الثاني «في الأنوار الإلهية ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها» وكأن كل قسم مستقل بذاته ولا يجمع بينهما إلا أن كليهما نقد للمشائين ، الأول ضد المنطق المشائي ، والثاني ضد نظرية واجب الوجود وما يتبعها من فيض وصدور ، وكأن حكمة الإشراق تحتوى على موضوعين : نقد للمنطق الأرسطي ونقد لنظرية الفيض في حكمة الإشراق : ظلت الحكمة في جانب والإشراق في جانب آخر ، أو ظل الفكر في الفكر ، والوجود في الوجود ، ولم يستطع إقامة الوحدة الحقيقية الباطنة بين المنطق والوجود .

٢ - لم يعطنا السهروردي منطقاً إشراقياً بقدر ما أعطانا نقداً للمنطق الأرسطي ، أى أن الجانب الهدمي لديه أقوى وأوضح وأكثر من الجانب البناء . وكنا نود أن نعلم ما هو منطق الإشراق ؟ وهل للإشراق منطق أساسا ؟ وكيف يمكن عمل منطق للإشراق ، والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق ، بل هو أساسا معرفة كشفية تند عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق ؟ ربما استطعنا ، لو عرفنا ذلك ، أن نصلى إلى ما حاوله بعض المناطق أو علماء النفس من إقامة منطق للعاطفة ، أو منطق للانفعالات أو منطق للشعور . وربما استطعنا من ناحية أخرى العثور على منطق للوحى ، دون أن تقتصر فقط على نظرية في النبوة تقوم أساسا على نظرية في الاتصال بين النبي والعقل الفعال عن طريق المخيلة ، أو على نظرية في الكشف ، أو على نظرية في الولاية التى يحصل

منها للصوفي على علم يقذف في القلب بلا تعمد أو تكلف ، يمكننا القول إذن أن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطي كان أكثر إيجابية ، لأنهم أعطونا الجانب الهدمي له ، وأضافوا منطقاً إيجابياً جديداً وهو منطق الحسن ومنطق الواقع ومنطق الفطرة كما وضع عند ابن تيمية بخاصة . ولكن تظل محاولة السهروردي فريدة في نوعها ويظل السؤال قائماً : هل هناك منطق إشرافي ؟

٣ - إذا كان السهروردي قد حاول الجمع بين منهج النظر ومنهج اللغز في منهج واحد ، عارضاً بذلك مشكلة وحدة الفكر المنهجي في الثقافة الإسلامية ، فإنه يكون قد غلب وسيلة المعرفة - العقل أم للقلب - على موضوع المعرفة وهو التتريـل أم التأويل ؟ صحيح أن الكلام والفلسفة والفقه والأصول والحديث وكل العلوم الإسلامية العقلية تقريباً اتبعت منهج العقل ، في حين أن التصوف وحده قام على منهج القلب ، وبهذا المعنى يكون السهروردي قد أراد التوحيد بين منهج الكلام والفلسفة والفقه والأصول وبين منهج التصوف . ولكن صحيح أيضاً أن التعارض أشد بين الأصول من ناحية والتصوف من ناحية أخرى ، لأن هذين العلمين هما اللذان عرضا للإسلام كمنهج أساساً وليس كنظرية . أراد الأصول أن يجعل من القرآن علماً للتتريـل ، أي استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية الأربعة أو إن شئنا تتبع منطق النص في نشأته ، أي في نزوله حتى إثبات حكمه . والتتريـل يقتضي طرفين : نقطة النزول ، وهو مصدر الوحي ، ونقطة النهاية وهو للواقع الإنساني أو الفعل الذي يتطلب الحكم ، ولذلك انتهى الأصوليون إلى منطق للسلوك في أبحاثهم عن الأحكام أو إلى منطق للواقع في أبحاثهم عن العلة ، وطرق اقتناص العلة المؤثرة الموجبة للحكم . التتريـل يعني إذن تتبع نزول الوحي من الله للإنسان ، أو بلغة منطقية ، من الفكر للواقع . أما الصوفية فآثروا اعتبار الوحي علماً للتأويل أي الرجوع بالنص إلى مصدره الأول ، والانتقال من الحرف إلى المعنى ، ومن الحقيقة

إلى الحجاز ، ومن الظاهر للباطن ، ومن الوحي إلى من أرسل الوحي ، ومن الدنيا إلى الآخرة ، ومن الواقع إلى الفكر ، فإذا كان أصل الوحي عند الأصوليين هو هذا العالم ، فإن أصل الوحي عند الصوفية هو الله ، التوحيد إذن بين العقل والقلب هو أحد طرفي المشكلة ، والتوحيد بين التزويل والتأويل هو الطرف الآخر : وقد اكتفى السهروردي بعرض للطرف الأول فقط ،

٤ - هل المنهج الإشرافي إيماني *Fidéiste* (١) يبدأ من الإيمان وينتهي إلى الإيمان ؟ هل هو المنهج المعروف في العصر الوسيط والذي تمت صياغته في عبارة «أومن كي أعقل» *Fides quaerens intellectum*؟ يبدأ المنهج الإشرافي بالتسليم بمعطيات التجربة الروحية دون مناقشة أو اعتراض أو ثقل أو رفض ، ثم تبدأ مهمة العقل في تبرير هذا المعطى والبرهنة على صحته : فالعقل هنا تابع للإيمان ، أو أن النقل هنا ، في صورة تجربة روحية ، هو أساس العقل على ما يقول المتكلمون الأشاعرة ، فالمنهج الإشرافي على هذا النحو منح سلفي تقليدي ، يبدأ من معطيات الإيمان كمسلمات بدئية ، ويقتصر دور العقل على تبريرها والدفاع عن صحتها بالمنطق السليم : بل إن العقل لو استطاع البرهنة على عدم صحة التجربة الروحية لكان العقل هو المخطيء ولظلت التجربة الروحية يقينا مطلقا لا شك فيه . هل هذا هو طبيعة الفكر الديني ؟ هل هذا هو عمل العقل دائما في نطاق الفكر الديني ؟ مهمة العقل هي إثبات اتفاق المعطى الديني مع قوانين العقل . ولكن العقل يستطيع أن يثبت كل شيء ، وأن يبرهن منطقيا على صحة كل معطى يعطى له . فالاتفاق مع العقل ممكن أن يحدث أيضا لما يناقض العقل : يمكن إثبات التثليث عقلا ، ويمكن رفضه عقلا . يمكن إثبات وجود الله عقلا ويمكن إثبات عدم وجوده عقلا ، ومن ثم كان موقف الفقهاء أكمل عندما جعلوا التطابق بين الوحي والواقع بالإضافة إلى التطابق بين الوحي والعقل : فقد وحد الأصوليون في

(١) انظر تحليلنا لهذا المنهج في كتابنا «نماذج في الفلسفة المسيحية» القسم الثاني.

منطقهم بين للوحى والعقل والواقع ، وأصبح الثلاثة جوانب مختلفة لشيء واحد هو العقل أو الوحى أو الواقع ، فكلها أسماء لمسمى واحد ، ليست المشكلة إذن تبرير صحة معطى سابق ، بل البدء بالبحث عن المعطى البقى الذى يجده العقل بعمله فى الواقع . وربما لايزيد الوحى شيئاً عن علاقة العقل بالواقع .

٥ - هل حكمة الإشراق منهج لم نظرية ؟ فى الحقيقة أن الطابع النظرى فى حكمة الإشراق غالب على الطابع للنهجى ، وأنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج (١) . فالمنهج له أصوله وقواعده ومشاكله وتطبيقاته ، ولكن حكمة الإشراق لم تعرض لمشكلة المنهج إلا فى مقدمة المصنف التى يتحدث فيها السهروردى عن أسبقية الحس على البرهان ، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكرى ، والتى يعرض فيها لأصناف الحكماء وطالبي الحكمة ونسبة الحكمة للتأله فى كل منها (٢) . ويظل القسم الأعظم من حكمة الإشراق ، حتى فى الجزء الأول عن المنطق الإشراقى ، نظرياً خالصاً . بل إن القسم الثانى عن الأنوار الإلهية هو أقرب إلى فلسفة المشائين الخالصة منه إلى أى فكر منهجى ، ومن ثم لا يفرق السهروردى عن ابن سينا فى بدء كل منها بالمنطق قبل أن يبدأ عرضه للإلهيات ، وهى الغاية النهائية والموضوع الأسمى للفلسفة والحكمة : وربما نشأ هذا الاشتباه بين المنهج والنظرية من أن الفكر الإسلامى كله تابع أساساً لنظرية فى التفسير أو لمنهج فى التفسير ، والتفسير أيضاً يتأرجح بين المنهج والنظرية .

٦ - لم يستطع السهروردى فى حكمة الإشراق ، وبخاصة فى الجزء الثانى عن الأنوار الإلهية ، التخلص من الجانب الكونى فى الفلسفة والتصوف

(١) يتضح ذلك من حجم القسم الأول عن «ضوابط الفكر» حوالى الثلث بالنسبة للجزء الثانى عن «الأنوار الإلهية» (حوالى الثلثين) إذا استثنينا عدداً من المباحث الطبيعية والإلهية فى القسم المنطقى .

(٢) حكمة ٠٠ ص ٣٠٩ .

على السواء ، هذا الجانب الذى يختلط فيه العقل بالخرافة ، والذى يجتمع فيه العلم والأسطورة ، والذى يقوم كله على تشخيص الطبيعة وعلى إسقاط العالم النفسى على العالم الطبيعى . وقد ظهر هذا الجانب على أوضح ما يكون فى التصوف ، وبدرجة أقل فى الفلسفة ، ولم يظهر على الإطلاق فى علم الكلام ، مع أن هناك مباحث للطبيعات فيه . أو فى أصول الفقه . ويرجع هذا الجانب الكونى إلى أن الصوفى بعد أن وصل إلى الله بشخصه ، وهو التصوف الذاتى الفردى كما وضح فى التصوف الخلقى عند رابعة العدوية والحسن البصرى ، والتصوف النفسى عند الحلاج والغزالي وابن الفارض ، اضطر إلى أن يرجع إلى العالم الذى أسقطه من حسابه وهو فى عروجه إلى الله فتزل إليه مفسرا نزوله هذا ، بعد هروبه منه ، بترتيب الموجودات وبنظرية القبض الإشرافية . ولا يحتاج لذلك من لم يعرج إلى الله ومن لم يسقط العالم من حسابه فى أول المطاف كما يفعل الصوفى . وخطورة هذا الجانب أنه خليط من العقل والإشراق ومن العلم والأسطورة فالفلك مثلاموضوع لعلم الفلك ، وليس موضوعا للتأمل الشخصى أو للإسقاط النفسى ، واعتبار الأفلاك كائنات حية تعقل وتحيا وتدور بالعشق وتتحرك بالشوق أو تفصل بين عالم ما فوق فلك القمر وبين عالم ماتحت فلك القمر ، فالأول كامل خالده والثانى ناقص فان ، وللأول السيادة الكاملة والتصرف المطلق على الثانى ، بل إن مصير الثانى وحظوظ الناس وسعادتهم وشقاءهم وأرزاقهم مقلدة بحركات الأول ومداراته ، ويستطيع الناس التأثير فى حركات الأفلاك بالأوراد والأدعية لحبس الحظ الحسن وإبعاد الحظ السيئ كل ذلك باسم الحكمة ، وهو فى الحقيقة باسم الإشراق ، كل ذلك باسم العقل والعلم وهو فى الحقيقة باسم الخرافة والأسطورة ، وفرق بين علم الفلك *Astronomie* والتنجيم *Astrologie* .

وبالإضافة إلى ذلك يوقعنا التدرج الكونى إلى تصور هرمى للعالم ، وآثار ذلك على المعرفة والسلوك وخيمة فتصور المعرفة على

أنها معطاة من أعلى وليست نابعة من الواقع ، وننتظر الإلهام والكشف والإشراق والمعرفة اللدنية ؛ ونترك العقل والعلم والواقع والبحث والمعرفة الإنسانية . وفي السلوك نجعل الأعلى أشرف من الأسفل ففي الأخلاق مثلا تكون الفضائل النظرية أشرف من الفضائل العملية (١) ، وفي السياسة يكون الرئيس أشرف من الارعية وأقدر منها على التعلم والحكمة والرياسة والفضيلة كما وضع ذلك في « المدينة للفاصلة عند الفارابي » ، وفي علاقة الشيخ بالمريدين في التصوف . هذا التصور للرأسي للعالم هو المسئول عن غياب التاريخ في الفلسفة والكلام والتصوف والأصول على السواء ، إلا من تاريخ الأنبياء في صورة قصص : وهو أيضا قائم على تصور رأسي للعالم من تدخل للإرادة الإلهية في الحوادث وسير الوقائع ، ويتمحدث السهروردي عن الأنوار الطولية والعرضية وعن القواهر الكلية الطولية والعرضية (٢) فإن مهمة المنهج تحويل الطول إلى عرض ، أو التصور الرأسي إلى تصور أفقي حتى يظهر بعد التاريخ ومتى يوجد الإنسان في التاريخ بين الورا والأمام ، لا بين الأعلى والأسفل .

٧ - هل مشكلة السهروردي التوحيد بين النظر والذوق حقيقة ، أم وضع المشكلة المنهجية من الأساس ؟ يعاب على الفكر الديني دائما طابع التوفيق ، وأنه فكر بطبيعته يصعد على أكتاف الغير ولا يستطيع النمو إلا متسلقا طفيليا . وأنه لا يحدث إلا باجتماع عناصر سابقة عليه من حضارات أخرى يؤلف بينها وينسق (٣) . وقد لا يكون لذلك أي

(١) وهذا مانجده في حياتنا العلمية من اعتبار الكليات النظرية أشرف من الكليات العملية ، والجامعات أفضل من المعاهد ، ومن يعملون بعقولهم أشرف ممن يعملون بأيديهم

(٢) حكمة ابن سينا ص ١٤٤ ، ص ١٧٧ - ١٧٩ .

(٣) انظر تطبيقاتنا لهذه الفكرة في مقالاتنا الجديدة : « التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر » ، الفكر المعاصر ، أبريل ١٩٧٠ ، « جارودي في مصر » ، الكتاب ، يناير سنة ١٩٧٠ ، « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » ، الفكر المعاصر ، أبريل ١٩٦٩ ، قرأت المسدد الماضي من الآداب ، بيروت نوفمبر ١٩٦٩ ، « الأيديولوجية والدين » حوار مع ماكسيم رودنسون ، الفكر المعاصر ، أكتوبر ١٩٦٨ .

معنى قاصحى ، (من القدر بمعنى الذم) لأن الفكر الدينى يأتى بحس سابق من
الوحى ثم يحاول عرضه بأسلوب العصر وبمفاهيمه وعلى مستوى ثقافته ودرجة
تطوره فى الفكر الإنسانى العام . وباتهاء عصر الوحى تستطيع الإنسانية
بوضعها العقل فى مقابل الواقع أن تستغنى عن وضع العقل فى مقابل
النقل . وبالتالى تصبح مسألة التوفيق مسألة حضارية محضة تحدث باستمرار
فى كل فترة تلتقى فيها حضارات ، ويكون ذلك هو أحد معانى التجديد ،
وهو المقصود دائماً بقولنا : التعبير عن القديم بأسلوب العصر . ولكن يمكن
تجاوز هذا الطابع التوفيقى المشهور عن الفكر الدينى ووضع المشكلة
من الأساس ، وذلك بتحليل الواقع تحليلاً مباشراً وبالتحليل الإحصائى
له : ومن ثم لا تكون المشكلة شئ التوحيد بين منهج النظر ومنهج
الدوق أو التوحيد بين التزويل والتأويل أى التوفيق بين معطين سابقين ،
بل وضع المشكلة المنهجية من الأساس ، ثم تنخل هذه المعطيات السابقة
كمناصر فى المنهج كمعطيات بعدية له .

٨ - إذا أردنا تطبيق المنهج الإشرافى فى العصر الحاضر فإن علينا
أن نرفض المنطق الصورى الحالى ونضع قواعد للمنطق الإشرافى : وليس
لدينا اتجاه صورى بالمعنى التقليدى فى فكرنا المعاصر كى نقضى عليه ، بل
لدينا مشاكل من نوع آخر مثل انغزالية الفكر : عدم توجيه الفكر للواقع ،
عجز الفكر أمام الواقع ، دوران الفكر حول الواقع ، تملك الفكر للواقع ،
تبرير الفكر للواقع ، وقد يكون ذلك كله أحد مظاهر صورته . كما
نجد لدينا اغراقاً فى الإشرافيات فى صورة خلط بين الفكر والوجدان أو
بين العقل والخطابة : أو فى صورة تعطيل للعقل كلية وانتظار العلم اللئى ،
والإيمان بالكشف والإلهام والولاية ، ومن ثم فمشكلة العصر هى كيفية
القضاء على الإشرافيات ، وليس تأسيس الإشرافيات وتحويلها إلى منهج
للحياة ، لم يقم العقل بدوره فى عصرنا الحاضر حتى ينشأ ضده تيار
معارض يخفف من حدته أو ينقضه ، ويلجأ إلى القلب أو إلى التجربة

الروحية : مازال الشوط طويلا أمام العقل كى يقوم بانتصاراته وبكفاحه قبل أن يتأزم أو يتحول إلى صورية وانغلاق فكرى (١) :

(٩) مازالت المشكلة المنهجية التى عرضها السهروردي ، وهى وحدة المنهج ، مطروحة فى عصرنا الحاضر ، وهى وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية . فنظرنا يقاسى من تشتت المناهج وهو يتضح فى تعدد مناهج التعليم لدينا : تعليم الدولة والتعليم الخاص ، تعليم علمانى وتعليم دينى ، علوم دينية وعلوم عقائدية ، علوم دينية وعلوم دنيوية . . . الخ . ومازلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين ومازلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة أو اجتماع المثقفين على حد أدنى من المبادئ ننتسب جميعا إليها ، أو التفكير فى حد أدنى من القضايا نعانى منها مثل التنمية الاقتصادية والتحرر الوطنى (٢) ، وطرح هذه القضايا فى تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتت الفكر وتعدد مناهجه ، قد يكون أولى الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها فى عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالى ، ولربما كان القضاء على هذا التشتت فى تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسى فى وجداننا المعاصر ، وبالتالي يمكن أن تغير الواقع ما دمنا قد غيرنا بناءه النفسى أو تكوينه الشعورى . فالبناء الشعورى أساس لبناء الواقع ، قد يطبع الواقع ببناءه على الشعور كما يطبع الشعور ببناءه على الواقع ، ولكن تظل العلاقة جدلية بين البناءين . وفى هذه اللحظة تعطينا حكمة الإشراف كما تعطينا الفينومينولوجيا مفتاحا لفتح عالم الشعور وللدخول فيه :

(١) انظر مقالنا : « أزمة العقل أم انتصار العقل ؟ » الفكر المعاصر ، يوليو

سنة ١٩٧١ .

(٢) انظر مقالنا : « رسالة الجامعة » ، الفكر المعاصر ، مارس سنة ١٩٧١ .

مراجع البحث

أولا : مؤلفات السهروردي .

١ - مجموعة الحكمة الإلهية ، الجزء الأول إستانبول ١٩٤٥ النشريات الإسلامية ١/١ جمعية المستشرقين الألمانية بتصحيح هـ : كوربان

ويحتوي على : (١) التلوينات اللوحية والعرشية

(ب) كتاب المقاومات

(ح) كتاب المزارع والمطارحات

٢ - مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق شهاب الدين يحيى سهروردي

الجزء الثاني ، باريس طهران ١٩٥٢ نشر هـ . كوربان

ويحتوي على : (١) كتاب حكمة الإشراق

(ب) رسالة في اعتقاد الحكماء

(ح) قصة الغربة الغربية

٣ - هياكل النور . القاهرة ١٩٥٧ نشر الدكتور محمد علي أبوريان ،

المكتبة التجارية بالإضافة إلى

H. Corbin : Histoire de la philosophie islamique, NRF, 1964.

ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، تحقيق سليمان الندوي ، بمباي ١٣٦٨ /

١٩٤٩

السيوطي : صوت المنطق والكلام ، تحقيق د. علي سامي النشار ، الخانجي ، القاهرة .

ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ١٣٢٨ / ١٩١٠

ثانيا : — مؤلفات هوسرل

اعتمدنا على المؤلفات الكاملة لهوسرل Husserliana والتي صدر منها
حتى الآن :

1. Cartesianische Meditation und Parsien Vorträge Heraus und eingeleit von Prof. Dr. S. Strosser. Den Haag, M. Nijhot, 1950. Trad. Franç. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Univ., 1953.
2. Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen, W. Biemel, 2 Auf Den Haag, M. Nijhof, 1958.
3. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch, Allgemeine Einführung in die seine Phönomenologie. Heraus, W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, Trad. Franç. par P. Ricoeur, Paris, NRF, 1950, 9e édition.
4. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Zweiten Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur konstitution Heraus M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950.
5. Ideen zu einer reinen phönomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Heraus M. Biemel. Den Haag M. Nijhoff, 1952.
6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Heraus. W. Biemel. Den Haag, M. Nijhomm, 1954.
7. Erste philosophie (1923-24). Erster Teil. Kritische Ideen geschichte. Heraus R. Boetim. Den Haag M. Nijhoff, 1956.

8. Erste Philosophie (1923-24), Zweiten Teil Theorie den phänomenologischen Reduktion, Heraus, R. Boetim, Den Haag, M. Nijhoff, 1959.
9. Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester, 1923, W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962.
10. Zur Phänomenologie der inneren Zeit bewussteins (1893-1917) Heraus, R. Boetim, Den Haag, M. Nijhoff, 1966. Trad. Franç. par H. Dussort, Paris, PUF, 1954.
11. Analysen zur passiven synthesis. Aus. Vorlessungs und Forschungimanuskripten (1918-1926) Heraus N. Fleischen, Der Haag, M. Nijhoff, 1966.
12. Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890-1901). Heraus, L. Eley Den Den Haag M. Nijhoff, 1970.
13. Erfahrung und Urteil Untersuchungen zur Geneologie der Logik. Heraus L. Landgrebe. Classen Ver. Hamburg, Zw. Auf., 1954.
14. Recherches logiques, T.I. Prolégomènes à la logique pure. Trad. H. Elie, Paris, PUF, 1959.
T. II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Trad. H. Elie et L. Kelkel et R. Scherer, PUF, 1962.
T. III, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Trad. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF, 1963.
15. La philosophie comme science rigoureuse. Trad. Q. Lauer, Paris, PUF, 1955.
16. Logique formelle et logique transcendentale, essai d'une critique de la raison logique. Trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957.

وأيضا رسالتا المخطوطة. 1966. L'exégèse de la phénoménologie,

الباب الثالث

السهروردى فى القرنين
السادس والسابع الهجرى

الفصل
التاسع

دور السهروردي في «عالمية»
الثقافة في القرن السادس الهجري
بقلم: الدكتور محمد البهي

١- اتجاه « العالمية » في الثقافة :

في المجتمع الاسلامى :

لا يقال ان المجتمع الإسلامى كان مغلقا على عهد الخلفاء الراشدين ، أو طيلة القرن الأول من قرون الهجرة ، ثم فتح بعد ذلك ، وبالأخص منذ العباسيين ، للثقافات القديمة في ذلك الوقت . وإنما أولى أن يقال : ان « الإيمان » بالاسلام كان السبب فيما بدا إغلاقا للمجتمع الاسلامى ، وكان السبب كذلك فيما كان أمانة على تقبله للثقافات الأجنبية عن إيمانه .

فالحقيقة في المحافظة على الإيمان بالاسلام ، وعلى بقائه قويا ، وعلى تماسك المسلمين كانت العامل الأول في رفض ماعدا الاسلام ، قبولاً ومناقشة ، وفي البقاء في إطار تعاليم الاسلام وحده ، فهما وتطبيقا ،

والدفاع عن الإيمان بالاسلام ، بعد تجاوز الاسلام شبه الجزيرة إلى بلاد الامبراطوريتين : الفارسية والرومانية شرقا وغربا في آسيا وإفريقيا ، وبعد ظهور الثقافات الأجنبية عنه في محيط الذين دخلوا في الاسلام من سكان هاتين الامبراطوريتين ، سواء أكان تعبيرا عن رغبة حقيقية في الإيمان به أم كان طريقا للوقاية أو الغنيمة .. هذا الدفاع عن الإيمان هو الذى حمل علماء المسلمين على الاطلاع على هذه الثقافات ، وحمل بعضهم على أن يلائم بينها وبين الاسلام في وحدة ثقافية تجمع اتجاهات عديدة ٥

وهذه الملازمة أعطت الثقافة الفلسفية على وجه أخص طابعا « عالميا » في ذلك الوقت : وبدا فلاسفة المسلمين الموفقين وكأنهم يتجاوزون الاطار المحلى في الثقافة إلى اطار انساني عالمي ، ليس وفقا على جيل ولا على شعب ،

ولكن هذا الطابع العالمى لهذه الثقافة الاسلامية ، لا يتجاوز طابع «الجمع» وإن سوى فى الاعتبار والقيمة بين عناصره ، وعلى وجه الخصوص بين الاسلام والثقافات الأخرى الدينية والانسانية ، التى قام «الجمع» بين عناصرها .

و «عالمية» هذه الثقافة على هذا النحو تختلف عن «عالمية» الاسلام كنظام للحياة . فعالمية الاسلام هى عالمية اعتبار بشرى لكل الناس جميعا فى أى شعب أو فى أى جيل ؛ وعالمية مبادئه بالنسبة للطبيعة البشرية فى أى وطن وفى أى وقت فهى عالمية إنسانية .

وكذلك تختلف عن «العالمية» المعاصرة . لأن العالمية المعاصرة تسعى لهدم أو لازالة كل القواصل من الأديان والفلسفات والقوميات ، فى الوقت الذى تبنى فيه على «فلسفة مختارة» أو «دين مختار» أو «قومية مختارة» لشعب أو لقوم . فلها مظهر العالمية ، ومخبر الشعوبية .

ولكى نوضح اتجاه العالمية فى الثقافة على عهد السهروردى (١) يجب أن نشير إلى كلمة مختصرة تعرض خطوطا عامة لهذا الاتجاه ، أو لما يسمى بالتوفيق بين الفلسفة والدين :

دخلت الفلسفة الاغريقية — بشرح رجال الاسكندرية — منذ عصر المأمون فى ثقافة المسلمين ، وأحدثت على أثر دخولها تحولا فى نشاط المسلمين الدينى والعقلى . وأساسه الميل إلى الفلسفة فى انتاجهم فى هاتين الناحيتين ، وكانت العقيدة الإسلامية أشد تأثرا بالفلسفة فى نطاق الانتاج الدينى ، اذ أن أهم ما تناولته الفلسفة بالبحث :

(١) * هو شهاب الدين ، أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك ، الشهير بالشيخ المقتول .

* ولد بسهرورد — ببلدة عند زنجان من عراق العجم — فى القرن السادس الهجرى ٥٤٩ — ٥٨٧ .

* نفذ حكم الاعدام فيه بمدينة حلب بالشام ، بعد أن أفتى فقهاؤها بقتله . والملك الظاهر هو الذى نفذ طوعية لأمر والده ، السلطان صلاح الدين .

* أشهر مؤلفاته : التنقيحات فى أصول الفقه ، حكمة الاستشراق ، وهياكل النور فى الفلسفة الاشراقية .

المبدأ الأول للكون ، وصفات هذا المبدأ ، ونشأة العالم المشاهد عنه :
والانسان ومستقبله ، وغايته الأخيرة التي يرى فيها سعادته :
ووضعت أمام العقل الاسلامى المشتغل بالعقيدة الاسلامية على الأخص :

(أ) نظرية الواجب والممكن ،

(ب) ونظرية وساطة العقل الفعال بين الله والعالم ،

(ج) ونظرية الصورة والهيولى ،

(د) ونظرية العقول المجردة ،

(هـ) ونظريةفيض النفس الكلية على النفوس الجزئية : : :

ولم يشأ أن يعالج العقل الاسلامى هذه النظريات —وأمثالها— فى عزلة عن
الدين ، ولأن ينقدها ، اذا نقدها ، من غير رعاية للدين : بل حاول
جهد طاقته ، وبالأخص فى بدء اشتغاله بها ، أن يشرح بعض حقائق
العقيدة بما ورد فى الفلسفة من آراء . لأنه جعل شعاره :

« إذا انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » (١)

ويتساءل فيقول :

« هل الحكمة إلامولدة الديانة ؟

وهل الديانة الامتمة للحكمة ؟

وهل الفلسفة إلا صورة النفس ؟

وهل الديانة إلاسيرة النفس ؟ (٢)

ويقول أيضا :

« لاختلاف بين أحد من العلماء بالفلسفة : ولابن أحد من العلماء بالشريعة :

« بأن غرض الشريعة هو غرض الفلسفة على الحقيقة » (٣) :

(١) ص ٤٥ من كتاب : مقابسات أبى حبان الوحيدى ، طبع المطبعة الرحمانية

١٩٢٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٣) ص ٧٩ من كتاب : الفصل فى الملل والنحل .

وقد كان للعلماء المسلمين بعض العثر في تحديد الصلة بين الدين والفلسفة الإغريقية ، بعد ترجمتها ، على هذا النحو : لأن الفلسفة الإغريقية نقلت إليهم في ثوب ديني صوفي في كثير من نقاطها ، نتيجة عمل رجال الاسكندرية ، هذا من جهة . ومن جهة ثانية فإن منطق أرسطو الذي نقل أولا من بين فروع الفلسفة اليونانية إلى العربية في عهد المنصور ، أحدث في نفوس المسلمين شبه يقين برجاحة العلم اليوناني وعصمة الحكمة اليونانية .

أ - وتبعاً لذلك الشعار ولهذا التحديد في الصلة بين الدين والفلسفة من العقل الإسلامي ، أصبحنا نرى علماء العقيدة يستدلون : على مغايرة الله للعالم بنظرية « الواجب والممكن » التي أسسها أرسطو على نظامه الفلسفي في « الصورة » المحضة و « المادة » المحضة ، التي استتبعتهما استتبعته من صفات : وحدة الوجود الواجب ، بمعنى عدم تعدد ذاته وعدم تركيب ذاته الواحدة من أجزاء .

وقد بنى فريق من المسلمين على المبالغة في إثبات الوحدة لله نفي الصفات كلها أو نفي الكثير منها . لأن إثبات الصفات في نظره لله يقتضي تعدده : وسلك فريق آخر من الراغبين في « إثبات الصفات » تمشياً مع ظاهر القرآن ، وفي الوقت نفسه من الحريصين على نفي ما يوهم عدم الوحدة : طريقاً هو أقرب إلى التلاعب بالألفاظ منه إلى الإتيان بنصيب إيجابى جوهري في حل هذا الإشكال . فقال : الله له صفة كذا . . وكذا : . وهي عين ذاته .

كل هذا بعد أن كان المسلم ، وبعد أن كان في استطاعة كل مسلم كذلك ، أن يفهم : أن المعبود غير متعدد لا شريك له ، وأنه يغير ما في الكون من مخلوقات ، إذا تليت عليه آيات ربه الداعية إلى التوحيد في عبادة الخالق : مثل قوله تعالى :

« والهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » (١) .

«... وأنه كان يكفيه في التدليل على هذه الدعوى مثل قول القرآن
للكریم :

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلک التي
تجرى في البحر بما ينفع الناس ،

« وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ،

« وبث فيها من كل دابة ،

« وتصريف الرياح والسحاب المسخرين السماء والأرض لآيات لقوم
يعقلون » (١) :

ب — وتبعاً لذلك الشعار أيضا أصبحنا نسمع لأبي الهذيل العلاف من
شيوخ المعتزلة رأياً في أن « كلمة التكوين » من قول الله للشيء : « كن »
التي تعبر عن الإرادة الإلهية حادثة لافي محل ، وأن الإرادة تغاير المرید
والمراد . وعلى هذا : فكلمة التكوين في المكان الوسط بين الخالق الأزلي
والعالم المخلوق الحادث . وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة:
جواهر بسيطة ، تشبه المثل الأفلاطونية وعقول الأفلاك :

يقرأ الكثير من المسلمين لأبي الهذيل العلاف هذا الرأي : ولكن الذي
يفهم المراد منه قليل : وهو ذلك الذي يعرف « المثل » الأفلاطونية ويعرف
بالتالي : لأي هدف وضع أفلاطون نظرية « المثل » ؟ ولماذا كان القول
« بالوساطة » بين المبدأ الأول والعالم ؟ .

بينما المسلم إلى عهد الترجمة في العصر العباسي كانت نفسه مطمئنة إلى
الإيمان بخلق الله للعالم على أية كيفية ، وكانت حرارة هذا الإيمان تعمّر قلبه
فأنتج وساد : وكان المسلمون — من غير عناء — على رأي واحد في تصور
تأثير الله في العالم ، وكان لا يتميز أحد على غيره بميزة في هذا التصور
ولا بسر من أسرارہ :

(١) سورة البقرة : ١٦٤ .

جـ - وتبعاً لذلك الشعار أيضاً أصبحنا نرى « الملائكة » المحدد بأنها :
جواهر بسيطة ، عقلية ، علامة ، فعالة ، وبأنها « صور » مجردة عن
« الهيولى » ، مستعملة للأجسام ، مدبرة لها ، ومنها أفعالها « (١) » :
... كما وجدنا هذا التجديد يتخذ أساساً من أسس الإيمان :

والثاني - من الأمور التي يضعها في نظر إخوان الصفاء واضح الشريعة ،
ثم يبنى عليها سائر ما يعمل - : أن يرى ويتصور موجودات « عقلية »
مجردة من الهيولى ، كل واحد منها قائم بنفسه متوجه نحو ما نصب له من
أمره : وهم ملائكة الله تعالى وخالص عباده « (٢) » .

فما معنى الجوهر؟ وما معنى بساطته؟ وما معنى كونه علامة؟ وما معنى
كونه فعالاً؟ وما معنى الصورة؟ وما معنى تجريدتها عن الهيولى؟ وعلى
أية كيفية يكون تدبيرها الأشياء؟

لا شك أن هذه معانٍ لا تفهمها إلا قلة من الخواص ، فضلاً على أن
تفهمها عامة المسلمين : ومع هذا يطالبون بالإيمان بها في نظر فريق من
علماء المسلمين : في نظر إخوان الصفاء :

د - وكذلك تبعاً لهذا الشعار السابق رأينا الشريعة الإلهية تحدد بأنها :
« جبهة روحانية ، تبدو من نفس جزئية في جسد بشري ، بقوة عقلية ،
تفيض عليها من النفس الكلية » ، بإذن الله تعالى في دور من الأدوار ، لتجذب
النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم القيامة « (٣) » .
لماذا كانت النفس الكلية ؟. ولماذا كانت المصدر المباشر للفيض أو كانت
القوة التي تتولى نقل الأثر (وهو الإيجاد) من الله إلى هذا العالم ؟. وما معنى
جذب النفوس الجزئية إليها ؟.

لا شك أنه لا ميسل إلى فهم ذلك إلا لمن أطلع على فكرة النفس الكلية

(١) رسائل إخوان الصفاء ج ١ ص ١٨٠ ▶

(٢) نفس المصدر ج ٤ ص ١٨٢ .

(٣) المصدر السابق ج ٤ ص ١٨٢ .

في الأفلاطونية ، وفي الرواقية : وفي الأفلاطونية الحديثة ، وعلى فكرة جذب « الصورة المحضة » للهيولي في رأى أرسطو :

هـ - وتبعاً لهذا الشعار رأينا الجنة تفسر بأنها « عالم الأفلاك » و « العقول المجردة » ، ورأينا النار تفسر بأنها عالم ماتحت فلك القمر ، وهو العالم الأرضي ، عالم الكون والفساد : ورأينا الشهداء الذين ذكرهم الله في قوله تعالى : « أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا » . . . تعلل تسميتهم بالشهداء لمشاهدتهم تلك الأمور الروحانية المفارقة للهيولي :

* * *

تلك نماذج من التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية ، كما وردت إلى المسلمين ، عن طريق مدرسة الاسكندرية :

والقرن السادس الهجري كان قرناً استكملت فيه روافد الفكر الدخيل من الغرب اليوناني والمشرق الهندي والفارسي ماحملته من ثقافات دينية وتصوفية وفلسفية إلى مجتمع المسلمين .

وعلى حسب مقرر النشأة الذي نشأ فيه الفيلسوف المسلم وعلى حسب الثقافة التي تزود بها أو ترسبت في مقرر نشأته تكون أنواع المدارس أو الاتجاهات التي يوفق بينها مع الاسلام .

فمحيي الدين بن عربي متصوف في القرن السادس الهجري ، والسهروردى - الذي ستحدث عنه وعن توفيقه هنا - متصوف وفيلسوف في القرن السادس الهجري كذلك : ولكننا نجد الأول من أصحاب « وحدة الوجود » البرهمية الهندية ، بينما الثاني من أصحاب الاشراف والأنوار الفارسية . ذلك أن ابن عربي عاش في المغرب ، بينما عاش السهروردي في البيئة الفارسية في المشرق • ثم ان ابن عربي أخذ الصوفية الهندية كاتجاه دخل على المسلمين : ولكن السهروردي ظل مرتبطاً بجنود « الثنية » الفارسية ، ولم يستطع التخلص منها ، ويميل إلى الاتجاه الصوفي الوافد ويكون شريكاً لابن عربي في « وحدة الوجود » :

٢- السهروردي وأثره في هذا الاتجاه :

ومؤلفات السهروردي في الفلسفة أو في الحكمة الإشراقية على تعددها تنبئ عن اتجاه واحد : وهو اتجاه الملائمة بين شتيت من الفكر الفلسفية والدينية مختلفة المصدر ، والترعة ، والتعبير : وهي في جملتها تصور الثقافة التي كانت تسود المجتمع الحضاري الإنساني على عهده :

ولو استعرضنا مؤلفا له كمؤلف : هياكل النور ، لوقفنا في يسر على هذا التشيت من الفكر الدينية والفلسفية الذي حاول أن يصوغه في « وحدة » ، تبدو أنها منسجمة ، ولكنها في الوقت نفسه تم عن الفجوات بين أجزائها : وقد تم عن التضارب أو على الأقل عن التعسف في ضم أجزائها بعضها إلى بعض :

نجد في هذه « الوحدة الفكرية المؤلفة » للسهروردي في هياكل النور :

١- أرسطو في فكرة الواجب والممكن ، وحدوث الكثرة عن الواجب .

٢ - وأفلاطون في فكرة المثل المجردة .

٣ - وأفلوطين المصري في فكرة : أصول العالم ، و « جدله » الصاعد والنازل :

٤ - والثوية الفارسية - وبالأخص المانوية - في فكرة : النور والظلام ،

٥ - والمسيحية في فكرة القديسين و « الآب » عند آريوس ، والسيد الأعظم ،

٦ - والإسلام في فكرة : الله ، والخلق ، والملائكة ، والوحي ، والنبوة والثواب والعقاب ،

ولإسهامه من أجل ذلك في « عالمية » الثقافة زاد عن أقرانه بما أضافه من عناصر « الثوية » الفارسية أو فكرة « النور » و « الاشراق » ، وكذلك

بعض مصطلحات المسيحية التي دخلت المانوية ، وبعض عناصر أخرى من الصابئة مما ينسب إلى « الكواكب » في تأثيرها على توجيه الإنسان :

أ- الله ، أو الحق الأول ، أو « نور الأنوار » :

فالله في الإسلام وهو الحق : هو ، نور الأنوار ، أو « النور الأشد » في الثنوية الفارسية :

« والحق لا ضد له ، ولاند له ، ولا ينتسب إلى : ابن : وله الجلال الأعلى والكمال الأتم ، والشرف الأعظم ، والنور الأشد » (١) :

وفي وصفه بالنور أيضا يقول :

« وأقرب الجميع (أى من موجودات عالم الأنوار) نور الأنوار » ف سبحانه من هو على البعد الأبعد من جهة علو مرتبته ،

« والقرب الأقرب من جهة نوره النافذه ؛ الغير المتناهي شدته » (٢) :

فوصفه الله « بنور الأنوار » يفيد أن هناك أنوارا أخرى عديدة ومتدرجة في مستوى النور ، وهي جميعها أقل منه : والتلرج في مراتب الوجود عن العلة الأولى يعرف للأفلاطونية الحديثة : بينما الوصف بالنور هو فكرة الإشراق وتعود إلى الثنوية الفارسية ، وبالأخص إلى « المانوية » من بين مذاهبها في إرجاع الوجود كله إلى أصليين قديمين : هما النور ، والظلمة :

ثم تنزيهه فيما بعد بقوله : « ف سبحانه » يشير إلى المؤلف في الإسلام عند الحديث عن الله :

(١) ص ٢٢ من هياكل النور مطبعة السعادة - الطبعة الأولى سنة ١٣٣٥ هـ .
(٢) ص ٢٨ - ٢٩ المصدر السابق . والتعبير بهياكل النور مأخوذ من الصابئة .
فقد زعمت جماعة منهم أن : الروحانيات البهتة لا توجد مشخصة . وإنما توجد في « هياكل » . وهي « السيارات » السبع وبعض « الثوابت » . وكان صابئة الفرس يمتقدون في الكواكب السيارة . ومن أجل ذلك كانوا من عباد الكواكب .

ب- عالم العقول أو عالم الألوهية والنور :

وهنا في الوجود والكون يرى السهروردي في صدوره ماتراه الافلاطونية الحديثة : والأفلاطونية الحديثة مركب فلسفي من عدة نزعات اغريقية ووثنية وصوفية :

فهى لا ترى « إيجادا » ولا « خلقا » للموجودات عن العلة الأولى، وإنما ترى صدورا أو « مبدأ » عن طريق « الفيض » ، كما ترى عودة أو ميعادا عن طريق « الشوق » . بينما الاسلام يرى الخلق والإيجاد ، ولذا يصف الله بالارادة والقدرة وبالحياة ضمن صفات عديدة ، يجعله صاحب الفعل والتدبير في الكون كله :

وهى كذلك ترى « واسطة » بين العلة الاولى وعالم الانسان . أو بعبارة أخرى ترى واسطة بين عالم « المجردات » وعالم الأجسام ، وتحدث من أجل ذلك عن « عالم عقول » في أعلى وعالم أجسام في أدنى ، وبينهما : « النفس الكلية » لها في طبيعتها ما يجعلها تطل إلى الأعلى ثم تنظر إلى الأدنى منها :

ولذا ذكرت الافلاطونية الحديثة « الجدل النازل » في صيرورة الكون وتطوره في الوجود فإنها تذكر كذلك « الجدل » الصاعد في انكماش الوجود وتقلصه وعودته إلى المبدأ الأول والجدل النازل تعبير عن الاختلاف ، في مستوى الموجودات في قربها أو بعدها عن هذا المبدأ الأول في الانحدار عنه ، والجدل الصاعد هو تعبير عن مستواها كذلك عندما تصعد وتنتهى إليه حال العودة أو حال المعاد :

فهنا إذن في تصور الافلاطونية الحديثة للوجود :

- ١- عنصر « الواسطة » بين المجرد وغير المجرد فيه ،
- ٢- وعنصر الترتيب، في مستوى درجة الموجودات في قربها وبعدها عن « المبدأ الأول » ، ، :
- ٣- وعنصر الصادور بطريق الفيض في المبدأ الأول ، والصعود أو العودة بطريق الشوق في المعاد ،

والمبدأ الأول إذا كان خيرا مطلقا فنهاية ما انحدر عنه في الوجود وهو المادة ، شر مطلق . وبينهما مستويات متفاوتة في درجة الخيرية والشرية :
 والسهروردي يضع « النور » مكان « الخير » ، و « الظلام » مكان « الشر » متأثرا بالثنوية الفارسية ، ولكنه يسير في وجود الكون عن « الأول » نفس الطريق الذي تسلكه الافلاطونية الحديثة ، ويحتفظ بذات العناصر الثلاثة التي تشكل نظامها الفلسفي ، ويضيف اليها فكرة أرسطو في « انبثاق » الكثرة عن الوحدة المطلقة التي لواجب الوجود فيقول « فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا ، وليس يجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة ، ولا هيئة فيحتاج إلى بدن ، بل هو نور مدرك لنفسه ولبارثته : وهو النور الإبداعي الأول . لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات : وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأول :

فيقتضى بنسبته إلى « الأول » ومشاهدة جلاله جوهرًا قدسيا آخر ، وينظره إلى إمكانه « ونقض ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرما سماويا » (١) :
 فهو فيما يذكره هنا عن أول موجود ممكن في الكون عن العلة الأولى ، يشير إلى تصور أرسطو عن الوجود وأنه لا يخرج عن واجب وممكن .. ، واجب لذاته وممكن لذاته والواجب بذاته ما لم ينتج في وجوده إلى غيره ، والممكن لذاته ، ما احتاج في وجوده أوفى وجوبه أوفى وقوعه إلى غيره :

والواجب لذاته في منطق أرسطو واحد من كل جهة ، أو واحد مطلق ، والاحتفاظ بوصفه بالوحدة المطلقة يحول دون تصور صلور « الكثرة » عنه فالوجود الذي يصدر عنه لا بد أن يكون واحدا من جهة ، وينطوي على كثرة من جهة أخرى ، تكون هذه الكثرة المنطوية فيه سببا لوجود الكثرة بعده في الموجودات الأخرى : وعلى هذا النحو : تنشأ الكثرة اللانهاية عن الوحدة المطلقة : وإذا كان الوجود لذلك إذن واحدا ، فالممكن يتميز في مقابله بالكثرة المطلقة :

(١) ص ٢٨ - ٢٩ المصدر السابق .

وبما يعبر به السهروردي هنا يصور صدور الكثرة عن الوحدة ، فأول
الممكنات ، وهو النور المدرك لنفسه ولبارثه ، واحد بالذات كثير بالاعتبار -
وعن كثرته الاعتبارية ينشأ التعدد أو كثرة حقيقية هي : الجوهر القدسي
الآخر ، والجرم السماوي الأول .

وكل ماصنعه السهروردي في فكرة أرسطو أن وصف الموجود الأول
الممكن بالنور - النور المدرك لنفسه ولبارثه - مع الإبقاء على خاصية
العقل له ، وهي الإدراك . كما وصف العقل الصادر عنه بـ « الجوهر القدسي » .
وبذلك يكون قد استخدم تعبير « الثنوية » الفارسية بالنور ، كما استخدم
التعبير الديني في الوصف أيضا ، وهو : « القدسي » - وهذه صورة من
صور « التوفيق » الفلسفي ، أو من صور الصنعة الفاسفية في مجال ما وراء
الطبيعة لدى علماء المسلمين المتفلسفين :

ويستطرد السهروردي في تصوير تسلسل العالم الممكن من العقول ،
بما لا يخرج أيضا عن الفكرة الارسطية فيقول :

« وهكذا : الجوهر القدسي الثاني (أي العقل الثاني من العقول الممكنة)
يقتضي « بالنظر إلى ما فوقه : جوهرًا مجردًا ، وبالنظر إلى نقصه : جرما
سماويا (أي فلكا : « نفسا وجسما) : إلى أن كثرت جواهر مجردة
مقدمة عقلية ، وأجسام بسيطة فلكية » (١)

ويوضح أن هذه العقول مع كثرتها أنها :

أولا : لا يعارض بعضها بعضا في الفاعلية ، إذ أنها وسائط لوجود
« الأول » (وهو العلة الأولى) وهو الفاعل بها : والجواهر العقلية المقلمة

(١) المصدر السابق ص ١٦٤

وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط وجود الأول ، وهو الفاعل بها . وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالانارة ، فالقوة القاهرة الواجبة (أى واجب الوجود) لا يمكن الوسائط من الاستقلال، لوفور فيضه وكمال قوته ، وهو وراء ما لايتناهى ، بما لايتناهى . فكل شأن فيه شأنه ، (١) .

وربما يتميز السهروردي هنا بجديد وهو التعليل بعدم تمكن الأقوى للأضعف من الاستقلال :

وثانيا : أن من بين هذه العقول عقلا أخيرا يباشر التصرف فى النفوس البشرية الجزئية فى عالم ما بعد الأفلاك ، وهو العقل الفعال : « ومن جملة الأنوار القاهرة : أبونا ، ورب طلسم نوعنا ، ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية ، وروح القدس ، المسمى عند الحكماء : العقل الفعال . وكلهم أنوار مجردة إلهية » (٢) .

وأضاف إلى مسمى العقل الفعال عند أرسطو اسم الروح القدسى فى المسيحية ، وخصيصة النفس الكلية عند أفلاطون ، وأسند إليه فيض الافلاطونية الحديثة ، كما عبر عنه بأب الإنسانية ورب نوعها : « أبونا ، ورب طلسم نوعنا » يعنى آدم أبا البشرية فى الدين :

وثالثا : أن كثرة هذه العقول — فى عالم العقول — لا تحجب نور « الأول » وهو نور الأنوار ، ولا تبعده عن عالم الانسان : والعقل الأول (أى من العقول الممكنة بعد واجب الوجود) أول ما ينشئ به الوجود، وأول ما أشرق عليه نور الأول ، وتكثرت العقول بكثرة الاشرار وتضاعفها بالتزول والوسائط ، وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط ، إلا أن أبعدا أقربها من جهة شدة الظهور (٣) :

(١) المصدر السابق ص ٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٩ .

وتوضيحه هذا جاء طواعية للدين في قوله تعالى في حديث الله عن نفسه وقربه من الإنسان وعالمه : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (١) واضطر من أجل ذلك أن يقول : « وأبعدها (وهو نور الأنوار) أقربها من جهة شدة الظهور » . ويكاد هذا التوضيح أن يكون خاصا به .

ورابعا : أن تسلسل العقول (في عالم العقول) عن الأول واجب الوجود لا يحدث تغيرا في ذاته : « وليس الأول بمتغير ليريد ما لم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر ، ولما علمت : أن الشعاع من الشمس ، وليس الشمس من الشعاع ، وإن دام بدوامها . فلا يتعجب من كون الحق قائما بالقسط . وماذا يضر الشمس دوام شعاعها ، أو بقاء ذرات في نورها » (٢) .

والفكرة لأفلوطين المصري عند ما حدد طريق « الصدور » عن العلة الأولى في الوجود : بالفيض ، والتشبيه له كذلك إذ يذكر أن العلة الأولى وهي خير مطلق « فاض » عنها العالم ، كما تفيض أشعة الشمس عن ذات الشمس ، والفيض من أجل ذلك لا ينقص من « خيرية » العلة الأولى :

ولكن الذى يزيد السهروردي هنا في قوله : « وليس الأول بمتغير ليريد ما لم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر » . هو أن ينسب إلى « الأول » إرادة وتقديرا : وهو ما عليه الدين عليه :

ولكن يضيف بذلك إلى سبب الصدور عند أرسطو في تسلسل العالم الممكن عن واجب الوجود ، وهو : جمال الأول وإلى سببه عند أفلوطين المصري ، وهو الفيض سببا آخر هو الإرادة والتقدير ، وهي جميعها أسباب متضاربة بين الاضطرار من جهة والمشيئة الحرة من جهة أخرى ، بين التلقائية من جانب وبين الفعل الاختيارى من جانب آخر .

وهذه ظاهرة تنبئ عن أن التوفيق بين الاتجاهات الفلسفية ، أو بينها

(١) سورة ق : آية ١٦ .

(٢) هياكل النور ص ٢٠ .

وبين الدين لا تزيل الفجوة فيما بينها ، وان نم ظاهرها عن «الوحدة المنسجمة» .

ج - الأفلاك أو الملائكة في عالم العقول أو الألوهية :

وإذا كان عالم العقول يتكون في الدرجة الأولى من عقول متفاوتة في المتزلة ، فيوجد فيه كذلك نفوس وأجسام ، هي نفوس الأفلاك وأجسامها . وكلها ناشئة عن العقل الأول الذي هو بدوره ناشئ عن واجب الوجود ، وعالم العقول إذن يشتمل على عقول مفارقة أو مجردة ، وعلى نفوس وأجسام متصل بعضها ببعض مما تأخذ اسم الأفلاك ، ونشأتها كلها يصورها السهروردي في قوله :

« أول نسبة ثابتة في الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود (وهو العقل الأول) إلى الأول .

القيوم (وهو الواجب أو نور الأنوار) .
فهى أم جميع النسب وأشرفها وهو عاشق الأول ، والأول قاهر لقيومته قهرا يعجز عن الإحاطة به والاكتناه لنور كنهه .
فاشتملت النسبة المذكورة على طرفين : أحدهما أشرف من الآخر ، وأحد الطرفين أحسن . فسرى حال تلك النسبة في جميع العوالم حتى ازدحمت الأقسام :

فانقسمت الجواهر إلى الأجسام وغير الأجسام . وغير الجسم (العقل) قاهر له (أى للجسم) وهو معشوقه وعلته ،
وكذلك انقسم الجوهر المفارق (العقل) إلى قسمين : عال قاهر ، ونازل في الرتبة منفعل مقهور :

و كذلك انقسمت الأجسام إلى الأثري والعنصري ، بل انقسم بعض الأجسام الأثرية إلى قائد السعادة وقائد القهر . بل النيران اللذان أحدهما مثال للعقل ، والآخر مثال للنفس : بل العلوى والسفلى ، والتميان والتمياس ،

بل الشرق والغرب ، بل الذكر والأنثى : ازدوج طرف كامل مع ناقص ،
تأسيستا بالنسبة الأولى : يفهم ذلك من يفهم قوله تعالى : « ومن كل خلقنا
زوجين لعلكم تذكرون » :

ولما كان النور أشرف الموجودات فأشرف الأجسام أنورها : وهو القديس
« الآب » الملك هورنخس الشديد ، قاهر الغسق (الظلام) ، رئيس السماء ،
فاعل النهار ، كامل القوة ، صاحب العجائب ، عظيم الهيبة الآلهية ، الذى
يعطى الأجرام ضوءها ولا يأخذ منها : : هو مثال الله الأعظم والوجهة
الكبرى :

وبعده أصحاب السيارات المعظمون ، سبأ السيد الأعظم صاحب
الخير والبركات : جل من أبدعه ، وتعالى من صورته ، فتبارك الله أحسن
الخالقين (١) :

والسهروردى فى هذا التصوير يستخدم : « العشق » — وهو مستخدم كذلك
فى التصوير الأرسطى — و « النور » من الثنوية الفارسية و « القديس الآب »
من مسيحية آريوس ، وألقاب الكواكب من الصابئة ، و « الازدواج »
ومن كل خلقنا زوجين : : — من القرآن ، و « الملك » من الدين على العموم :
والأفلاك أضحت — هكنا — ملائكة ، وقديسين ، والهيين ، بعد أن
كانت فقط فى الفكرة الأرسطية أجساما تديرها نفوس :

ولكن كثرة عددها ، وتفاوت منازلها ، ووجودها فى العالم المميز جعل
من السهل تقريبها من الملائكة فى الدين الذين يوجدون حول « العرش » ، وتقريبها
من القديسين المطهرين حول المسيح ابن الله ، واعطاءها الخواص التى
للکواكب فى دين الصابئة وهى خواص التأثير فى عالم الإنسان ، واضفاء
صفة الألوهية عليها لوجودها فى عالم الملكوت الأعلى عالم الله هـ

ثم يزيد فى وصفها على أنها ملائكة فيقول :

(١) المصدر السابق ٣٨ - ٣٩ هـ

« والأفلاك لا حاجة لها إلى تغذ ، ولا شهوة لها ، ولا مزاحم ولا مقام لها ،
فلا غضب لها . وليس حركتها لأجل السافل (أى ماتحتها) ، إذ لا قدم له
عندها .

ثم نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن ، وتأمّلنا كبرياء « الحق » والنور
الفائض من لدنه ، وجدنا فى أنفسنا بروقا وشروقا ذات تشريق ، وشاهدنا
أنوارا ، وقضينا أوطارا

فما ظنك بأشخاص كريمة الهيئة (الأفلاك - الملائكة) ، دائمة الصورة (أى
لا تتغير ولا تتطور) ، ثابتة الأجرام ، آمنة الفساد ، لبعدها عن عالم التضاد ؟
فهى لا شاغل لها ، فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية ؛ وإمداد اللطائف
الآلهية .

ولولا أن مطلوبها غير منصرم (أى غير منته) لانصرفت حركتها ، فلكل
معشوق من العالم الأعلى بغير الآخر ، هو نور قاهر ، وهو سيبه وممده ،
وواسطة بينه وبين « الأول » تعالى : شاهد جلاله فينبعث بكل إشراق حركة ،
ويستعد بكل حركة لإشراق آخر : فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ،
ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلى :

ولولا إشراقها وحركاتها لم يحصل من وجود الله إلا قدر متناه ، وانقطع
فيضه : إذ لا تغير فى ذات الأول تعالى ليوجب التغير : فاستمر بجمود « الحق »
حدوث الحادث بوجود دائم لمشاق إلهين (الافلاك - الملائكة) يلزم حركاتها
نفع السافلين (ما فى العالم الأرضى - وعلى الأخص الإنسان) ، وليس أن حركاتها
توجد الأشياء : لكنها تحصل الاستعدادات ، ويعطى الحق الأول لكل
شئ ما يليق باستعداده : وإذا لم يتغير الفاعل وهو (الحق الأول - الله) لم
يتجدد الشئ المعلوم (ماعداه) له إلا بتجدد استعداد قابله : والشئ الواحد
يجوز أن يتجدد أثره ، ويختلف بعجدد أحوال القابل ، لا باختلاف حاله
(الحق الأول) ، (١) .

(١) المصدر السابق ص ٢١ - ٢٢ .

والسهروردى فيما زاده هنا في وصف الأفلاك ، بعد أن جعلها الملائكة ،
وضح :

أن حركة الأفلاك حركة دائمة ، وأنها مع دوامها تحمل أثر « الحق الأول » ، أو أثر الله إلى ماحونها في العالم السفلى ، وهو عالم النفوس الخزئية ، أو عالم الإنسان ؛ وبذلك تحدث الحادثات ، ويستمر كذلك حدوثها ،

وأن هذه الحركة الدائمة للأفلاك هي حركة قهرية لا اختيار فيها .
« فلكل معشوق من العالم الأعلى يغاير الآخر ، هو نور قاهر ، وهو سببه وممده ، وواسطة بينه وبين « الأول تعالى » ؛

وأن سبب الاكراه على الحركة للإفلاك هو « الاشراق » و « العشق » : فهي لا شاغل لها ، فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية ، وامتداد اللطائف الإلهية ؛

وأن « الاشراق » هو في واقع الأمر مصدر « التحريك » والحدوث : « ولولا إشراقها (اشراق الأفلاك — الملائكة) وحركاتها لم يحصل من وجود الله إلا قدر متناه ، وانقطع فيضه ، إذ لا تغير في ذات الأول تعالى ليوجب التغير ، فاستمر بجود الحق حدوث الحادث بوجود دائم لعشاق إلهين : يلزم حركاتها نفع السافلين » ؛

و « الاشراق » أو « فيض النور » هو وسيلة الإيجاد في الكون فيما يعبر عنه السهروردى هنا ، وبذلك يتبنى « الخلق » والإيجاد As an Act كفعل لوقوع الأشياء و حدوث الحوادث ، مما يصادم اعتماد الدين (الاسلام) : وقد التجأ إلى هذه النتيجة لمسايرته جدل الافلاطونية الحديثة في فكرة « الفيض » وهي فكرة تنفى اختيار العلة الأولى في حدوث الكون ؛

ولذا قد يضطر إلى نسبة « الارادة » إلى « الحق الاول — الله » في صراحة ، وإن تعارضت هذه النسبة مع نتائج مسايرته للفكر الافلاطوني الحديث ؛ كما نقل عنه من قبل ، قوله : « وليس الأول بمتغير ليريد ما لم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر » ، ويبدو الأمر عندئذ كإضافة غير منسجمة ؛

وفلسفة «الاشراق» تكمن في مثل هذا التصوير للأحداث والكائنات
وفي استخدامه «اشراق الأنوار» بعضها على بعض ، ثم على العالم السفلى —
كما يقول ، بدلا من «الخلق والإيجاد» ، أو بدلا من «الفيض» ، أو بدلا
من العشق للجمال والبهاء على نحو التصوير الأرسطي :

والآن عالم العقول والأفلاك عند أرسطو هو عالم الألوهية ، أو عالم الأنوار
والاشراق ، أو عالم الملائكة ، أو عالم القديسين عند السهروردي . وهو
عالم أزلي أبدي ، بعيد عن نقص الأبدان في عالم الانسان أو العالم السفلى ،
وهو في لذة دائمة هي لذة العلم بالحق ونور الأنوار ، وبالأنوار كلها
الصادرة عنه ، ولذا هو يقيم في الجنة أبدا :

وإذا كانت بدايته «واجب الوجود» أو «الأول» أو «الحق» أو «نور الأنوار»
أو «الله» ، فنهايته : «العقل الفعال» — وهو عقل القمر عند أرسطو — أو «روح
القدس» أو «الأب» القائم بالسطوة القاهرة على رئيس مفاتين الظلمة ، شديد
المرّة ، صاحب الطلسم الفاضل :

وهذا العقل الفعال في النظام الفلسفي لأرسطو ، أو الروح القدس في
المسيحية يؤدي وظيفته «النفس الكلية» في النظام الأفلاطوني . وفي تفكير
أفلوطين المصري وهي وظيفة التدبير للعالم الثاني :

د — عالم الانسان ، وجنته وجحيمه

والعالم الثاني هو عالم الانسان ، أو عالم الأجسام ، أو عالم الظلام ، هو
العالم الذي اختلط فيه «الجوهر العاقل» بالأبدان ، واختلط فيه «النور» بالظلام ،
واختلط فيه الخير بشرية المادة :

وهو من أجل ذلك عالم سفلي ، أو عالم يقل في الدرجة عن العالم العلوي ،
وهو عالم الألوهية أو الملائكة ، أو عالم العقول والأفلاك ، أو عالم
الأنوار والقديسين :

وهذا الاختلاط أو الامتزاج هو سبب البلاء والشقاء في العالم الإنساني .

ومن أجل ذلك تحدّد رسالة الإنسان في عالمه بـ « العلم » ، وقد حدّدناها بذلك أفلاطون ويبيغى من العلم بـ العلم بـ « المثل » و« المثل » تصور عنده العالم المجرد ، أو العالم العلوى ، أو العالم الأبدى الكامل السعيد .

و درج على تحديد رسالة الإنسان في حياته بالعلم بعده : أفلوطين المصرى ، ثم بعض فلاسفة المسلمين ، وفي مقدمتهم السهروردي . والسهروردي إذ يحدّد رسالة الإنسان بالعلم ، يريد به أيضا علم العالم العلوى ، وهو ملكوت الله ، أو عالم الأنوار ، والملائكة ، والقديسين ، والعقول والأفلاك وفي علمه بهذا العالم تكمن لذاته الدائمة ، وفي بقائه على الجهل به تكون شقوته .

والإنسان لا يعلم العالم العلوى إلا إذا اطلع عليه وشاهده . وذلك لا يكون إلا عن طريق مفارقة البدن .. مفارقة العقل للبدن : فهو الآن مختلط ، أو ممتزج بماله من عقل ينتسب إلى العالم العلوى ، وبما له من جسم وبدن ينتسب إلى العالم السفلى . فلا بد للعقل لكي يعود إلى عالمه ويراه ويشاهده من « الخلاص » من ظلمة البدن أو من شربة المادة : وطريق خلاصه في علم انجذابه إلى قوى البدن وشهواته بتقليل الطعام ومباشرة الفضائل الروحية .

فاذا تخلص من قوى البدن ، وصعد إلى العالم العلوى هناك وشاهده يتلذذ بنور الحق وإشراق عالم الأنوار كله ، ويصبح ملائكيا ، أو يصبح « مجردا » كبقية المجردات هناك ، أو يصبح قديسا على غرار جميع القديسين المطهرين في هذا العالم : ويصبح « جنته » التي يستمتع فيها بما لا عين رأت ولا أذن سمعت .

وإذا لم يتخلص من قوى البدن وانجذب إلى شهواته ، بقي في عالمه السفلى ولم يصعد إلى عليين ، وبذلك يطبق عليه « الجهل » لأنه لا يعلم الملكوت الأعلى ، ولم ير الأنوار واشراقها ، والعقول وكمالها : ويصبح العالم السفلى « جهنم » التي يتلظى فيها ويشقى .

وبذلك يكون مقر الجنة للإنسان في « أعلى » بينما مقر ناره وجحيمه في « أدنى » أو في عالم الأجسام والظلام ، أو عالم المادة :

وفيما نسوقه هنا من نص للسهروردي يوضح عالم الانسان وغايته من السعى إلى الجنة في عالم الأنوار ، دون البقاء في جحيم الأجسام في عالمه ، ولا توجد إشارة ولو بعيدة إلى فكرة تناسخ الأرواح :

إذ اعتبار العالم السفلي وبقاء العقول الإنسانية فيه « جهنم » للإنسان إذا انجذب إلى قوى البدن واتبع شهواته ، يستلزم ضرورة أن يتقل عقل الإنسان أو روحه من جسم بعد فنائه إلى جسم آخر ناشئ جديد ، حتى يتحقق معنى بقاء العقل أو الروح في عالم الأجسام والظلام . وتلك هي فكرة التناسخ : أي الانتقال من بدن إلى آخر كلما تعرض للفناء :

وإخوان الصفاء في رسائلهم عندما ارتضوا اعتبار عالم الأجسام مقرا لجحيم صرحوا في وضوح ، لاليس فيه ، بالقول بالتناسخ . وأخذ عليهم قولهم به من الوجهة الدينية :

والنص هو :

١- وكمال الجوهر العاقل (أى في الإنسان) الانتقاش بالمعارف من معرفة الحق ، والعوالم ، والنظام : وبالحملة فكماله بمعرفة أمر المبدأ وهو اختلاط العقل بالجسم في العالم السفلي والمعاد وهو الخلاص من (البدن) والتتره عن القوى البدنية :

ونقصه (أى نقص الجوهر العاقل) في خلاف هذا :

٢ - وتتعلق لذته وأله بهما : واللاذيد والمؤلم قد يحصلان دون لذة وألم ، كمن به سكرة أو سكر شديد لا يتألم بالضرب الشديد ولا يتلذذ بحصول المعشوق :

٣ - فالنفس ما دامت مشغلة بهذا البدن لا تتألم بالردائل ، ولا تتلذذ

بالفضائل لسكر الطبيعة : فإذا فارقت تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الرديئة الظلمانية والشوق إلى عالم الحس : وحيل بينهم وبين ما يشتهون (١) : سلبت قواهم ، لا عين باصرة ولا أذن سامعة . ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل إليها نور القدس : حيارى في الظلمات فانقطع عنها النوران ، فيتسلط عليها الفزع والمهوم والخوف ، لأنها من لوازم للظلمة (هو عذاب جهنم) :

٤ - وأما الصالحات الفاضلات من النفوس فتنال في جوار الله ملاعين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة أنوار الحق ، والانغماس في بحر النور ، فيحصل لها الملكية (أى الملائكية) :

والملكية لا تنتهى لنهايتها ولا تنقص سعادتها : فترجع إلى أبيها القائم بالسطوة القاهرة على رئيس مفاتين الظلمة ، شديد المرة القاصمة ، صاحب الطلسم الفاضل ، جار الله الكريم ، المتوج بتاج القرية في ملكوت إله العالمين ، روح القدس (وهو العقل الفعال) كما تنجذب إبرة حديد إلى مغناطيس لا تنهى قوته وهو نعيم الجنة (٢) :

ثم يتحدث عن إمكان اتصال النفوس في حياتها بالعالم العلوى :

(إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت : وإنما يشغلها عن عالمها هذه القوة البدنية ومشاكلها :

فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحية ، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر (أى بالصوم والأسفار) ، تنخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس (العقل الفعال) ، وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العاملة بحركاتها ويلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها ، كمرآة تنتقش بمقابلة ندى نقش (٣) •

(١) سورة سبأ ٥٤ .

(٢) ميكل النور ص ٤٠ - ٤٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٣ - ٤٤ .

هـ — المكاشفة ، والوحي ، والنبوة

وإذا أمكن أحيانا أن تتصل النفوس البشرية بالعقل الفعال في العالم العلوى عن طريق الرياضة الروحية ومجاهدة النفس ، وأمكن لها كذلك عن طريق الصفاء النفسى ومباشرة الفضائل الروحية أن تكون كمرآة تنتقش عليها ما يقابلها من ذى نتمش في ملكوت السموات ، وبالأخص من أبيها المقدس ، وتحصل بذلك على المعارف والعلم بالمغيبات ، فإنه من الممكن أيضا رؤية الله رؤية مكاشفة وشهود .

١ — وقتنفق أن تشاهد النفس أمرا عقليا (أى فى عالم المجردات والعقول) وتحاكبه المتخيلة وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس ، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل :

٢ — فتشاهد صوراً عجيبة تناجيه ،

أو تسمع كلمات منطوقة ،

أو ينجلي الأمر الغيبي على قدر المحاكاة ، كأنه يصعد وينزل . والمفارق (أى الجوهر المجرد) ذو الشبح يمتنع عليه الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الأجسام . بل الشبح ظل جسماني له ، يحاكي أحوال الروحانية ، وقد تطرب النفس المتألهة طرباً روحياً فيشرق عليها نور الحق ولما رأيت الحديد الحامية تشبه بالنار لجاورتها وتفعل فعلها ، فلا تعجب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت بنور الله فأطاعتها الأكوان طاعتها (هي) للقديسين (١) .

فالسهروردي في هذا النص يوضح معنى الكشف أو المكاشفة لأتكم ، الذين تصفى نفوسهم . وذلك بأن تشاهد النفس أمرا عقليا في عالم المجردات وتحاكبه الخيلة وتنقله إلى عالم الحس . وقد يصل بها وضع المكاشفة إلى أن تطرب طرباً روحياً فيشرق عليها نور الحق ، وتطيعها الأكوان كما تطيع هي القديسين .

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

كما يوضح معنى الوحي بأن تشاهد النفس التي صفت أيضا صورا
عجيبة (أى فى عالم المحردات والعقول) تناجها ، أو تسمع منها كلمات
منطوقة ، أو يتجلى لها هذا الأمر الغيبى على قدر المحاكاة كأنه يصعد
وينزل :

فالمكاشفة رؤية ومشاهدة ، والوحي مناجاة وتجلٍ للأمر المغيب ،
للنفس الإنسانية الصافية :

أما النبوة فلا تعلو وظيقتها فى نظر السهروردى من ثقل ماتشاهده ،
أو تسمعه ، أو ما يتجلى لها من الأمر الغيبى على قدر المحاكاة : كأنه يصعد
وينزل إلى عالم الحس : والنبي هو من المستشرقين :

« وفى المستشرقين رجال وجوههم نحوأيهم المقدس (العقل الفعال) ،
يلتمسون النور فتجلى لهم جلالي القدس ، كما أُنذرت :

الذروة ذات التألق (أى نور الأنوار ، وهو الله) : إن هداية الله
أدركت قوما اصطفوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق من السماء :

فأما انفتحت أبصارهم وجدوا الله موقديا بالكبرياء النورى القاهر ،
المتنع اكتناهه ، المنيع جانبه ، اسمه فوق نطاق الجبروت ، وتحت
شعاعه قوم إليه ينظرون » (١) :

والنبوة إذن مكتسبة. لأن طريقها هو رياضة النفس والرفع عن الانجذاب
إلى قوى البدن ، ومباشرة الفضائل الروحية : واكتساب النبوة أمر يقول
به فلاسفة المسلمين ، وفى مقدمتهم : الفارابى :

وقولهم باكتساب النبوة إن كان موضع أخذ عليهم من الوجهة
الدينية — إذ أن وجهة الدين هى اصطفاء الله لأنبيائه ورسله : « ثم أورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » (٢) — فهم قد أخذوا اندفاعا وراء

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٢) سورة فاطر ٢٢ .

« الجدل الصاعد » ما لأفلوطين المصري : وهو الذى يحدد غايات النفوس البشرية بمعرفة عالم العقول ، ويرى أن السبيل لتحقيق هذه الغاية هو العمل على إفناء البدن بعدم الخضوع إلى شهواته وبالصوم الذى قد يبلغ دهرًا .

ومجاراتهم لرأى أفلوطين فى اكتساب النبوة لم يمنعهم من العودة إلى رأى الدين فى اصطفاء الرسول من قبل الله فيذكرونه مضافًا إلى قوهِ الفاسفة : وهنا تبدو الإضافة قلقًا وغير منسجمة :

والسهروردي لم يخرج عن هذه السنته فى العمل الفيلسفى : فهو يعود هنا من جديد إلى النصوص الدينية ليثبت منها النبوة والرسالة ، بعد أن وضح فيما قبل : أنها مكتسبة ، وطريق اكتسابها هو رياضة النفس : فيقول :

« ويجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى « المصحف » : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » ، (١) (والمعلمون فى نظره هم الذين كشف لهم عالم المجردات) . وكما أنذرت بعض النبوات : أريد أن أفتح فمى بالأمثال . »

فا « لتتزيل » موكول إلى الأنبياء ، و« التأويل » موكول إلى المظهر : الأعظمى الأنورى ، الأروحي - الفارقليط - كما أنذر المسيح حيث قال : « إني أذهب إلى أبى وأبيكم (الله) ليعث إليكم الفارقليط الذى ينبئكم بالتأويل : إن الفارقليط الذى يرسله أبى باسمكم يعلمكم كل شئ . » وقد أشير إليه فى المصحف حيث قال : « ثم إن علينا بيانه » (٢) و« ثم للتراخي : ولا شك أن : شعاع القدس ينبسط ، وأن طريق الحق يفتح ؛ كما أخبرت الحظفة ذات البريق ، ليلة هبت الهوجاء ، كما قال تعالى (٣) :

(١) سورة العنكبوت ٤٣ .

(٢) القيامة ١٩ .

(٣) الفرقان ٤٨ .

« وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته » . (١)
ويجمع فى النصوص الدينية استدلالا على النبوة بين آيات القرآن
وما عداه :

والنظام الثقافى الذى شيده السهروردى هنا هو نظام قصد به توجيه
الإنسان على أساس من : « ازدواجه » وتركيبه من طبيعتين تنتسبان إلى عالمين
مختلفين : وإحداها أشرف من الأخرى : وعليه فالإنسان ينطوى على الشريف
والخسيس ومن أجل ذلك رسالته : هى فى مساعدة الشريف ليتخلص من
الخسيس :

ولتوضيح هذا التوجيه « جمع » ما قيل فى « العالمين » وفى صلة بعضهما
ببعض ، وما قيل فى مزجهما « من « مبدأ » ، وفى « فصلهما » من « معاد » :
ولم يترك فى هذا « الجمع » فلسفة غربية أو شرقية ، ولادينا موحدا أو
غير موحدا ، مما عرف للعالم القديم قبل الإسلام فى البيئة التى ظهر أو انتشر
فيها الإسلام :

وهو بذلك موحدا للفلسفات والديانات ، أو هو ذو نزعة « عالمية » فى
اتجاهه الفلسفى وفى شرحه للإنسان : ماهو ؟ وكيف يسعد ؟ وكيف يقيم
فى الجنة ويتجنب جحيم جهنم ؟ .

٣ — تعليق ، وتقييم :

لاشك أن السهروردى كان بارعا فى صياغة ما جمع فى محيط نظامه ،
وفى توضيحه كذلك ، مما يدل على فهمه للمدارس الفلسفية والمذاهب الدينية
التي ربط بينها فى تفلسفه : وكان أكثر سعة فى جمع ما جمع وفى توفيق
ما وفق بينها من جوانب وعناصر ثقافية . . كان أكثر من غيره إذا نسب
إليه :

ولكن من جانب آخر فإن شأن الجمع والتوفيق — وليست فقط صناعته

(١) هياكل النور ص ٤٧ .

الخاصة به — أن يحول دون تقد ما يجمع من مدارس ومذاهب ، كما من شأنه أيضا أن يحول دون البناء عليها : فإن وضعها معا للتدليل على صحة ما يستهدف من جمعها يشير إلى قبولها واعتبارها ، ويشير مرة أخرى إلى مساواتها في القيمة . وقبولها واعتبارها يمنع من ظهور ضعف فيها أو في بعضها :

على أن الجمع والتوفيق بين مدارس ومذاهب مختلفة وصياغتها في نظام فكري خاص بعيد عن أن يكون دليلا على قيام وحدة فكرية في هذا النظام ، وبعيد كذلك عن أن يكون دليلا على عدم وجود « تعسف » في التأويل والشرح في سبيل الملاءمة بين فكرة وأخرى .

إن « الهضم » المطلوب في التفكير الفلسفي كأساس لوحدة فكرية لدى الفيلسوف أو المتفلسف يعوقه بقاء العناصر الفلسفية في ألوانها وطوابعها التي لها ، والتي استعين بها في إخراج الوحدة الفكرية . فطالما يمكن الإشارة إلى تحديد هذه الألوان والطوابع وردها إلى مصادرها الأولى في يسر ، فلا يكون هناك هضم وبالتالي لا يكون هناك وحدة فكرية في النظام الفلسفي الخاص .

فإذا اتضح مع ذلك تعسف في التأويل والشرح في سبيل الملاءمة في صياغة هذا النظام الفلسفي ، فإن هذا التعسف أمارة قوية على عدم « الهضم » ، وعلى بقاء التفكير الفلسفي للفيلسوف في حدود « التريد » لما قرأه وقبله وشغف به . وعلى سبيل المثال مع السهروردي لهذا التعسف في تفسير بعض آيات الكتاب الكريم كي يلائمها مع ما قبله من بعض عناصر الفلسفة :

أ — يشرح قوله تعالى : «إلا العالمون» فيما تذكره الآية: «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» ، على أن المراد بالعلماء هم من اطلعوا على العالم العلوي ، وهو عالم الملائكة ، والأنوار ، والعقول . وهذا المعنى يجعل فهم الأمثال التي وردت في الآية والتي تشير بها الآية إلى ما سبقها في آية أخرى قبلها : «مثل الذين اتخثوا من دون الله أولياء كمثل

العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون :
وقفاً على فئة محدودة — إن وجدت — وهى تلك الفئة التى توصلت عن طريق
الرياضة النفسية إلى الصعود إلى «الملا الأعلى» ورؤية ما فيه من موجودات إلهية.
مع أن القرآن مفتوح للناس جميعا ، ولذا يراد بالعلماء فى الآية التى ورد
فيها : « إلا العالمون » كل من كان فى استطاعته أن يعلم . والذى يعلم هو
من يتدبر ويتروى فيما ينظر ، غير متحيز وغير مبين رأيا معيناً .

وعندئذ يكون ما جاء فى آية : « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء
كمثل العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا
يعلمون » : . واضحاً فيه المثل والتشبيه لكل متدبر ومترو أو لكل ذى
علم ، وليس وقفاً على فئة قد تنحى فى وقت من الأوقات ، عندما
يطغى اتجاه المادية على حياة الناس . وبذلك توجد فى حياة القرآن فترة
زمنية لا يستطيع الناس فهمه فيها .

وقد صنع السهروردى فى الآية على نحو ماصنع بيجرى فقط أفلوطين
المصرى — ومن قبله أفلاطون — فى « جملة الصاعد » ، والرجوع بعالم
الإنسان إلى « المعاد » فى ملكوت « المثل » وعالمها :

على أنه من جهة أخرى إذا كان القرآن يقول فى أول سورة نزلت :
« اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم *
الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم » ويرشد إلى وسائل تحصيل العلم من :
« القراءة » « الكتابة » ، فإنه يساق المؤلف فى المعرفة الإنسانية والذى هو
فى استطاعة كل الناس إلا شواذهم ، وهنا يكون تحديد العلم فى الآية السابقة عند
السهروردى فى مجاراته لأفلوطين المصرى خروجاً به عن هذا المؤلف الشائع
وقصراً على بعض الخواص :

ب — يشرح السهروردى « بيانه » فى قوله تعالى : « ثم إن علينا بيانه » ، ويريد
به أن بيان « التتريل » أو « تأويله » موكول إلى المظهر الأعظمى الأنورى
الأروحي الفارقليب ، كما أنذر المسيح — ويقال : إنه المهدي المنتظر — بينما التتريل

خاص بالأنبياء : والدين إذن ذورسالتين : رسالة أولى وهى التنزيل يكلف بها الأنبياء ، ورسالة أخرى متأخرة يأتى بها المهدي المنتظر بعد فساد العالم وقبل قيام الساعة : ولذا يقول : إن ثم فى الآية للتراخى . وهذا معناه تأخير البيان أو التأويل عن التنزيل الذى يقوم به الانبياء :

وهو إذ يفسر الآية على هذا النحو يجارى المسيحية فيما يعتقد به بعض المسيحيين من وجود «مهدى» منتظر فى آخر الزمان يأتى من قبل الله ليصلح العالم ؛ بعد أن قتل المسيح و صلب . ففكرة «المهدى» المنتظر أراد السهروردي أن يضع لها مكانا فى تفلسفه بحيث لا يخل الإتيان بها شيئا من الإسلام ، بل بحيث إن الإسلام يؤيدها . ولذا لجأ إلى هذا التفسير ليجعل له مكانا فى القرآن ؛ هو مكان صاحب «البيان» أو «التأويل» للتنزيل الذى سبق من قبل ، والقرآن نفسه «تنزيل» ؛ وبذلك يكون بيان «المهدى» المنتظر مكمل للقرآن .

وهذا التفسير يتعارض معارضة صريحة مع قوله تعالى : : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » (١) :

فهذه الآية تؤكد شيئين :

أولا : أن الاسلام هو دين الله المختار ، وهو نعمة من الله هداية للناس :

وثانيا : أنه قد اكتمل ، وبذلك تمت نعمة الله التى أنعم بها على خلقه ،

وهذا يعنى : أنه ليست هناك رسالة أخرى منتظرة ، ولو كانت هذه الرسالة توضيحا لما أنزل من قبل : فالإسلام كلما يرمل به — وهو رسالة الله منذ إبراهيم عليه السلام — هو فى واقع أمره توضيح لما اختلف فيه الناس بعد كل رسالة عن كتاب الله : وإذا كان الإسلام نفسه توضيحا وبيانا ، فلا يحتاج بعد القرآن — كآخر رسالة له — إلى « تأويل » منتظر .

(١) سورة المائدة ٣ .

أما فكرة «المهدى» المنتظر فهي القول «برجعة عيسى عليه السلام» بعد أن قتل — أو توفي — في صورة مقنعة : والقول «بالرجعة» قول شائع يقال ، ثم يعتقد عقب موت إنسان توفرت له جميع أسباب المحبة في قلوب أتباعه ، ولذا يوجد في اليهودية اعتقاد «الرجعة» «لهارون» عليه السلام وكان محبوبا أكثر من موسى لدى فريق منهم ، ويوجد في المسيحية بالنسبة لعيسى عليه السلام لدى فريق الحواريين منهم ، ويوجد كذلك لدى بعض الشيعة في الإسلام بالنسبة «لعلی» رضى الله عنه .

فالرجعة صدى لهول وفاة «العزیز» وعدم تصور نفوس الأتباع له بعده إلى الأبد . ثم تتقل هذه النفوس من عدم تصورها لوفاة إلى تخيل وجوده حيا يرزق ، ثم إلى «ترقب» مجيئه يوما ما يؤدي رسالته من جديد . ثم يتحول هذا التصور فالتخيل فالترقب إلى عقيدة وإيمان لا يقبل النقض إطلاقا عن طريق الحجة : في تركيبها أو في تحليلها على السواء .

وإذا تعارض تفسير السهروردي وتعارض تعسفه في هذا التفسير لنص القرآن الواضح الملزم هنا ، فإن هذا التعسف من جانب آخر يرفع «المسئولية» عن الإنسان في عدم اتباعه الإسلام أمام الله . إذ يقول الله تعالى : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» . ورسالة محمد عليه السلام — من وجهة نظر السهروردي في تعسفه في التفسير السابق — رسالة لم تكتمل بعد . إذ أنه ينقصها «التأويل» أو «البيان» ، ففيها القصور ، ولذا لا تصلح أن تحمل الناس مسئولية فهمها فضلا عن أدائها : والله يقول في مواجهة أهل الكتاب :

«يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا (محمد عليه السلام) ، بين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ، ويعفو عن كثير : قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين : (وهو القرآن) ، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط

• مستقيم (١) •

• : • وليس هناك وصف يذكر في وضوح القرآن مثل ما وصفته به هذه الآية من أنه : « نور » و « كتاب مبین » و « يخرج من الظلمات إلى النور » و « يهدي إلى الصراط المستقيم » (٢) و « يهدي إلى سبيل السلام » ، فهي أوصاف تعبر عن النور ، والبيان ، والهداية : وهي لا تكون إلا ما هو واضح على سبيل القطع .

وعلى سبيل المثال أيضا في تعسف السهروردي في إخضاع مبادئ الدين لبعض المبادئ الفلسفية (في الأفلاطونية الحديثة هنا) ، شرحه « النار » أو « جهنم » على أنها عالم الظلام أو عالم الإنسان على الأرض : « فالنفس مادامت مشغلة بهذا البدن لا تتألم بالردائل ، ولا تتلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة : فإذا فارقت (أى فارقت الأبدان بالموت) تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهينة الرديئة الظلمانية ، والشوق إلى علم الحس « وحيل بينهم وبين ما يشتهون » . سلبت قواهم : لا عين باصرة ، ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء الحس ، ولا يصل إليها نور القدس : حيارى في الظلمات : فانقطع عنها النوران : فيتسلط عليها الفرع والهموم والخوف لأنها من لوازم الظلمة » .

• : • فالعذاب للنفوس الشقية — طبقا لما ينص عليه السهروردي في هذا القول — هو البقاء في الجهل والظلمة والحرمان من النور : ومع لوازم الظلمة : الفرع والهم والخوف :

والمقصود بالجهل عدم الاطلاع على عالم الألوهية أو عالم الأنوار والملائكة والأفلاك بعدم الصعود إلى هناك . والمراد بالظلمة والحرمان من النور

(١) سورة المائدة ١٥ .

(٢) ويقال أن تفسير السهروردي « البيان » في قول الله تعالى : « ثم إن علينا بيانه » على النحو الذي تصف فيه وأدى إلى مصادمة القرآن مصادمة صريحة كان السبب في غضب الفقهاء عليه ثم في قتله من صاحب السلطان في حلب بالشام .

ظلمة عالم الأجسام ، والحرمات من نور عالم الأنوار : ودار العذاب أو العقاب إذن هي عالم الأجسام والظلام : بينما دار النعيم والثواب عالم الألوهية أو عالم الأنوار ، كما سبق أن بين في نص له من قبل هنا .

والسؤال الذى يوجه للسهروردى الآن هو : كيف تبقى النفوس الشقية فى عالم الأجسام والظلام بعد أن تفارق الأبدان ؟ : هل تحل فى أجسام أخرى فيكون التناسخ ؟ وهل بقاؤها فى عالم الظلام بقاء خلود وأبدية ، كما هو الظاهر من وصف القرآن لعذاب جهنم :

« إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون » (١) ؟

وإذا بقى عالم الأجسام والظلام كدار عقاب بقاء أبديا ، كيف يكون « البعث والنشور » ؟ وكيف تنهى الدنيا التى تمثل فترة مؤقتة فى حياة الإنسان للابتلاء والاختبار ، ويتنقل بعد ذلك أمر الحياة إلى الخلود : إما فى الجنة أو فى نار جهنم ؟ .

ورود مثل هذا السؤال على شرح السهروردى أمانة قوية على التضارب - أو على الأقل على عدم الانسجام - فى التوفيق بين بعض مبادئ الدين وبعض مبادئ الفلسفة ، فيما صنعه . فالقول بالتناسخ ، كالقول بخلود الدنيا وعدم بعث الإنسان إلى الآخرة يعارض الدين معارضة صريحة : حتى جعل إنكار الآخرة دليلا على الشرك وعلى طغيان المادية فى اتجاه الحياة لمن ينكرها : فأساس الدين « الروحية » . ثم تختلف بعد ذلك المذاهب أو المدارس الدينية فى تقييم الروحية ، ومدى محالها فى حياة الإنسان .

وأخيرا فإن اتجاه السهروردى إلى « حشد » كل ضروب ثقافة العهد - بما فيها الإسلام - لشرح « روحية الإشراق » ينقل اعتبار التوجيه للإسلام فى المجتمع الإسلامى إلى روحية الإشراقية . وهى روحية تتميز بطابع « غلو » الصوفية الأفلاطونية ، وببريق « النور » فى المانوية الفارسية :

(١) الزخرف ٧٤ .

وأولى للإسلام أن يبقى له « اعتداله » في الروحية ، وقيمه في توجيه الإنسان وفق خصائص طبيعته البشرية :

فالإسلام يطلب الصوم ، ولكنه لا يطلبه دهرا ، وإنما يطلبه شهرا .
والإسلام يطلب إتفاق المال ، ولكنه لا يطلب التخلي عن اقتنائه .
والإسلام يطلب زينة الحياة الدنيا ، ولكنه لا يطلب الإسراف فيها .
والإسلام لا يطلب من الإنسان العصمة ، ولكنه يطلب منه الانتهاء عن ارتكاب الجرائم الاجتماعية من الاعتداء على النفوس والأموال والأعراض .
الإسلام يطلب « الوحدة » في الألوهية ، ويمنع الشرك والتعدد فيها .
والله في الإسلام خالق ، قادر ، مريد ، ويوجه بإرادته وقدرته ، ولكنه لا يحرك الوجود بالشوق إليه :

١ - « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ؟

« والطيبات من الرزق ؟

» قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك
نفصل الآيات لقوم يعلمون

٢ - « قل : إنما حرم ربي الفواحش (وهي المنكرات والجرائم
الاجتماعية) ما ظهر منها وما بطن .

« والإثم (الانحراف)

« والبغى بغير الحق (الظلم والاعتداء)

« وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا (من أجل الحصول على
منافع مادية أو اتقاء أضرار مادية)

« وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » . (جريا وراء الاختلاق
والكذب ، بغية سر (١) . الجرائم والانحرافات والاعتداءات التي
ترتكب) .

(١) الاعراف : ٢٢ ، ٢٣ .

الفصل
العاشر

ابن سبعين وحكيم الإشراف

بقام: الدكتور أبو الوفاء الخيمي الشافعي

١ - لاحظنا أثناء دراستنا لعبد الحق بن سبعين (١) (٦١٤ - ٥٦٦٩هـ) أوجه شبه عديدة بينه وبين حكيم الإشراق السهروردي الحلبي (٥٤٩ - ٥٨٧هـ) ، نذكر أبرزها فيما يلي :

(١) اعتداد كل واحد منهما بنفسه ، واستقلاله بفكره ، وبنوع الحكمة الذي توصل إليه ، وعدم التعويل فيها على الأساتذة أساسا .

وإذا كان السهروردي قد رأى أنه ما سبق إلى مثل كتابه « حكمة الإشراق » (٢) ، فإن ابن سبعين قد رأى كذلك أنه علم التحقيق (وهو الاسم الذي يطلق على حكمته) لم ينجر عنه قط جميع من دون الدواوين كلها (٣) .

ويصور الشهرزوري نزعة أستاذه الاستقلالية قائلا : « وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد ، ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والمخلوقات والأفكار حتى وصل إلى غاية مقامات الحكماء ، ونهاية مكاشفات الأولياء (٤) .

ونحن واجدون نفس الصورة تقريبا لابن سبعين عند تلميذه شارح

(١) وذلك في بحث لنا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه ، القاهرة ١٩٦١ ، وظهر أخيرا .

(٢) كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الترجمة العربية ، لنصير مروة وحسن قببسي ، بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٢٠٦ ، ويذكر السهروردي ذلك في رسالة « كلمات التصوف » .

(٣) الرسالة الفقيرية بمجموعة رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٣ .

(٤) الشهرزوري : نزعة الأرواح ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ .

« رسالة العهد » إذ يقول : « وذلك أن سيدنا رضى الله عنه (يقصد ابن سبعين) قد اطلع على القوانين المتقدمة كلها : الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب ، المتزلة منها وغير المتزلة ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها ، ونخصص منها خمسة مذاهب وأهمل ما دونها ، وذكر أنه ما ينبغي أن تذكر ولا تحمل مخاطبتها . ورتب قانونه وجمعه من المذاهب الخمسة وهى : مذهب الفقهاء ، والأشعرية ، والفلاسفة والأتقياء ، والصوفية الأولياء ، بين الكمال الذى يراد بذاته ، والسعادة التامة الأبدية ، والخير المطلق الذى لا يحصر ولا يقدر فى مذهب المقرب ، وجعل المذاهب الأربعة كل واحد مصيب فى بعض الأشياء وغير مصيب فى البعض . . » (١)

وهذا يعنى أن ابن سبعين قد حقق الكمالات كلها فى رأى تلميذه ، ولا كذلك الذين تقدموه من متكلمين أو حكماء أو أولياء .

(ب) الأهمية الواضحة لفلسفة الأنوار ، فنجد ابن سبعين يفرد كالسهروردي رسائل مستقلة للكلام عن الأنوار ، والمقصود منها عند السابقين عليه ، وفلسفته هو فيها . ومن هذه الرسائل رسالته المعروفة بـ « النورية » ، أو « النصيحة » (٢) ، ورسالة « خطاب الله بلسان نوره » (٣) ، ورسالة « أنوار النبي » (٤) .

(ج) التحرر من سيطرة أرسطو وأتباعه من المشائين ، ويتمثل ذلك بوضوح فى محاولة كل واحد منهما وضع منطق إشراقى أو ذوقى لا يقوم على أساس التجربة والاستقراء ، وإنما على أساس الفطرة والملاحظة . ونخصص ابن سبعين لهذا الغرض قسما من كتابه « بدّ العارف » (٥) ،

(١) شرح رسالة العهد ، وسائل ابن سبعين ، ص ٥٥ .

(٢) رسائل ابن سبعين ، ص ١٥١ - ١٨٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢١٢ - ٢٤٦ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٠١ - ٢١١ .

(٥) ابن سبعين بدّ العارف ، نسخة خطية موجودة بمكتبة بغدادلى وهبته باستانبول ،

رقم ٨٣٣ ، من ١١ - ٦٩ ب ٥ .

على نحو ما فعل السهروردي في « حكمة الإشراق » ، وأغلب الظن أنه متأثر به في هذا الصدد . ومباحث هذا المنطق الجديد - على حد قول ابن سبعين نفسه . . « لا تتصورها العقول إلا بالمرشد ، ولا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد ، بل ... بالنفحات الإلهية حتى يبصر (الإنسان) ما لم يبصر ، ويعلم ما لا يعلم ، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب » (١) . هذا يذكرنا بما قاله من قبله السهروردي في مقدمة « حكمة الإشراق » : « ولم يحصل لي أولا بالفكر (أى ما تضمنه الكتاب) بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه . حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكاك » (٢) .

(د) القول باستمرار معنى النبوة بوجه ما ، فهو يظهر في القطب عند حكيم الإشراق ، كما يظهر في المحقق أو المقرب أو الوارث عند ابن سبعين . والقطب عند السهروردي هو الحكيم المتوغل في التأله والبحث ، وله الرئاسة ، ويسميه أيضا خائفة الله ، ولا يخلو منه العالم ، ولا بد للمخلافة من التأتى . ولا يعنى السهروردي بهذه الرئاسة التغلب ، فقد يتفق أن يكون القطب خفيا (٣) . ولا يختلف محقق ابن سبعين عن ذلك ، فهو أيضا « الواسطة الذى يأخذ عن النبي (ص) ويفيض على العالم فالوارث (المحقق) هو الفياض على العالم بالجملة ، والعالم يقبل الخير ويناله ، وكل ما هية يصلها منه بقدر نصيبها ، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان » (٤)

وقد نسب إلى كل من حكيم الإشراق وابن سبعين القول بأن النبوة لا تنقطع . وأنه يمكن لذلك الوصول إلى رتبها ، وقد هاجمهما ابن تينية معاً قائلاً : « فالواحد من هؤلاء (يقصد من متشككة الصوفية) يطلب أن يصير نبيا ، كما كان السهروردي المقتول يطلب أن يصير نبيا وكان قد جمع بين النظر والتأله ، وسلك نحواً من مسلك الباطنية ،

(١) بد العارف ، ١٥ .

(٢) حكمة الاشراق ، طبعة طهران ، ١٣١٦ هـ ص ١٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢ .

(٤) شرح رسالة العهد ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٢٢ .

وجمع بين فلسفة الفرس واليونان ، وعظم أمر الأنوار ، وقرب دين
المجوس الأول . . وكان له يد في السحر والسيما ، فقتله المسلمون
على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدين . وكذلك ابن سبعين الذي
جاء من المغرب إلى مكة ، وكان يطلب أن يصير نبيا ، وتردد
على غار حراء الذي نزل فيه الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم
ابتداء . وحكى عنه أنه كان يقول : لقد رددت ابن آمنة حيث قال
لا نبي بعدى . وكان بارعا في الفلسفة وتصوف المتفلسفة ، وما يتعلق
بذلك « (١)

والواقع أن ما فهمه ابن قيمية عنهما غير دقيق ، ولم يكن السهروردي
ليذهب إلى حد إنكار أن محمدا هو خاتم الأنبياء ، ولكنه « كان لا يريد
أن يحد القدرة الإلهية ، فالإرادة المطلقة وإجابة السهروردي (في مناظرة
جرت بينه وبين فقهاء حلب) بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى
مطلق الامكان » (٢) على حد تعبير الأستاذ الدكتور أبو ريان . وكذلك
الأمر بالنسبة إلى ابن سبعين فإن في « بد العارف » (٣) يصرح بأن
النبوة رتبة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه . وإن كان في طبع
الإنسان أو في طبع جنسه ، أن توجد له النبوة ، فالأنبياء بشر .

وفي رأينا أن السهروردي وابن سبعين لم يذهبا إلى أبعد من القول بأن
روحانية النبي تسرى إلى الكمل من الأفراد ، فتظهر في القطب كما
تظهر في المحقق ، وهما يتميزان بقدرة خاصة على الاستمرار من النبي
ثم إفاضة ما يتلقيناه على العالم ، والعالم محتاج إليهما بهذا المعنى ،
وهذا هو معنى الوراثة المشار إليه في الخبر : « العلماء ورثة الأنبياء »
وليس في ذلك ما يتضمن القول بظهور أنبياء جدد . أو القول بأن
القطب أو المحقق أعلى درجة من النبي ، بل على العكس من ذلك يتضمن

(١) أدوده أبو المعالي الشافعي السلمي في غاية الأمان في الرد على النبهاني .
القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ج ١ ، ص ٤٤٠ .
(٢) مقدمة هياكل النور ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٥٧ م ص ١١-١٢ .
(٣) بد العارف ، ١٤٦ ١ - ١٤٦ ب .

قولها في القطب والمحقق أنهما أدنى درجة من النبي ، فهما مجرد واسطة بينه وبين العالم .

(هـ) الاعتماد على مصادر فلسفية قديمة واحدة ، وعلى الأخص كتابات الفلسفة المعروفة بالهرمسية (Hermeticism) ، وهو أمر من الأهمية بمكان لأنه يفسر أوجه التشابه العديدة بينهما .

والفلسفة الهرمسية المنسوبة إلى هرمس (١) فلسفة قديمة لعبت دورا هاما في تطور الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية ، ولا يمكن إرجاع كتابتها إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي على ما رجحه نوك وفستوجير (٢) . ويعتقد أن كتابها كانوا إما كهنة مصريين أتقنوا اليونانية ، أو يونانيين متمصرين تعلموا صياغة آرائهم في قالب مصري شرقي . وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الأساطير اليونانية ، وبعض أجزائها في الفلك والتنجيم . والاتجاه الذي تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله ، وهو العودة إلى القديم ، وكلما كان المفكر قديما عظمت قيمته ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهي ، وكذلك فيثاغورس ،

(١) اختلف المؤرخون حول هرمس اختلافا يينا ، حتى أصبح شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية ، ف قيل هو الاله طوط عند قدماء المصريين ، وقيل هو اخنوخ عند العبريين ، وقيل هو ادريس النبي عند المسلمين . وبميز الاسلاميون بين هرامسة ثلاث : هرمس الهرامسة ويعتقد أنه ادريس أو اخنوخ واضع الحروف وأول من خط بالقلم وعلم الناس لبس الملابس بعد اتخاذهم الجلود (فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ، القاهرة ، ج ٥ ، ص ٥٥١) . وقيل هو أول من وضع أسماء البروج والكواكب السيارة (الشهرستاني : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ١٤٥) ، وهرمس البابلي (ذكره ابن النديم في الفهرست، طبعة المكتبة التجارية ، ص ٥٠٨) أستاذ فيثاغورس كما وكان عالما بالطب والفلسفة وخواص الأعداد ، وهرمس المصري المولود بمنف التي كانت مركزا للعلوم قبل الاسكندرية ، وهو تلميذ أغاذيمون ، وبنى مدنا عديدة ، وكان عالما أيضا بالطب والفلسفة والكيمياء وخواص السموم والتنجيم ، وهو أستاذ اسقليبيوس . ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فقد أصبح هرمس عند المسلمين مؤسسا للعلوم والفلسفة خصوصا الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجيم ، ونسبت اليه اختراعات كثيرة ، انظر في تفصيل ذلك :

Sayyed Hossein Nasr (Dr.) : Hermes and the Hermetic Writings in the Islamic World, in Islamic Studies, Beirut, 1967, pp. 67-68.

(٢) نجيب بلدي (الدكتور) : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ، دار

المدارف بمصر ، ١٩٦٢ ، ص ٨٩ .

ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام - لأنه طريق الأنبياء - على البحث العقلى الاستدلالي في معرفة الحقيقة ، وبالجملة لا يريدون لآرائهم ، وللأسف كلها - تدعيا أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه (١)

وقد عرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام ، ووقفوا على المؤلفات الهرمسية ، ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله وترك عليها طابعه . فاقتبسوا منها - كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفي - وتمثلوا أفكارها ، وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها (٢) وكان لصابئة حران أيضا دور في نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين .

ويرى الدكتور سيد حسين نصر أن أثر هذه الفلسفة قد امتد أيضا إلى بعض مفكرى أوروبا في العصر الوسيط مثل ريمون لل والبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم ، وهذا عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية . وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فيتشينو ، وأجريبا ، وبراسلس ، وحتى برونو ، الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها في التحرر من سيطرة أرسطو بل إنه يرى أن ثمة تأثيرات هرمسية على بعض مفكرى أوروبا في العصر الحديث (٣) .

(١) نفس المرجع ، ص ٨٩ - ٩٠ ، ٩٢ - ٩٣ . ولعل هذا يلقي ضوءا على تسمية الحكمة الشرقية بهذا الاسم ، فهي تسمى بذلك لأنها حكمة المشرق القديمة التي تستند إلى النبوات والمعرفة الإلهامية ، فليست هذه الحكمة حكمة فارس فقط وإنما هي حكمة مصر القديمة أيضا ، التي امتزجت بالأفلاطونية ، وعرفت بالهرمسية منذ العصر الهليني المتأخر بالاسكندرية .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي : تعليق على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦ ،

ج ٢ ، ص ٤٥ .

Hermes and the Hermetic Writings, etc., p. 63.

(٣)

ويفسر تأثير مفكرى أوروبا بالهرمسية أن كتابات هذه الفلسفة ترجمت إلى لغات أوروبية عدة ، فقد ترجمت إلى اللاتينية والإيطالية ، ونشر نصها اليوناني الأصلي لأول مرة سنة ١٤٥٤ ، وتلاها بعد ثلاث سنوات ترجمة فرنسية . وترجمت أيضا من العربية إلى الإنجليزية سنة ١٦٥٠ ، وظهرت ترجمة ألمانية لها سنة ١٧٠٢ . ونجد في العصور الحديثة ثلاث طبقات لها ، ففي اللغة الإنجليزية نجد طبعة ميد (Mead) ، وطبعة سكوت (Scott) (أكسفورد ١٩٢٤ - ١٩٣٦) ، وفي اللغة الفرنسية طبعة نوك وفسنوجير (Nock et Festugière) (باريس ١٩٤٩ - ١٩٥٤) (نفس المرجع ، ص ٦٦ - ٦٧) .

ونعود إلى كل من السهروردي وابن سبعين ، فنقول إنها وقفا على ما كان معروفا للمسلمين من كتابات الفلسفة الهرمسية (١) ، وقد أعجبا بما ورد فيها من الآراء ، إعجابا كبيرا ، فنجد السهروردي يذكر هرمس في مواضع عديدة من مصنفاته وهو يعتبر عنده من رؤساء الإشرافيين ، ويصفه بأنه « والد الحكماء » (٢) ، وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقليوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستوردة ، جنبا إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس ، ويعتبر كوربان أن هرمس هو أحد ثلاثة وجوه كبيرة تتحكم في سير مذهب السهروردي الإشرافي (٣) . وكذلك نجد ابن سبعين يذكر هرمس في مواضع عدة من مصنفاته ، ويصفه مرة بـ « هرمس الأعظم » (٤) ، وهو يرى في « الرسالة الفقيرية » أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق ، وأن الكتب المنزلة أفادتهم في هذا الصدد (٥) .

ولابن سبعين كتاب يسمى « الدرج » (٦) يتحدث فيه عن ارتباط الحروف والأسماء بالأفلاك والكواكب النيرة البهية ، ويذكر فيه نسبة

(١) انظر عنها نفس المرجع ، ص ٦٩ - ٧١ . وقد ذكر دكتور نصر كل ما أمكنه الوفوف عليه منها ، وما ذكره أيضا ماسينيون منها ، وقد ذكر اشتاينشneider ستة عشر مؤلفا لهرمس ترجمت إلى العربية (ص ٦٦) وهذا يعني أن عددا لا بأس به من مؤلفات الهرمسية كان معروفا للعرب .

(٢) حكمة الإشراف ، ص ١٠ .

(٣) والوجهان الآخران هما أفلاطون وزرادشت ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج ١٠ ، ص ٣٠٤ .

(٤) بد العارف ، ١٧٦ ١ .

(٥) رسائل ابن سبعين ، ص ٦ ، وابن سبعين يعبر هنا فعلا عن اتجاه الفلسفة الهرمسية الذي أشرنا إليه وهو أنها مرتبطة بالشرق وأنبيائه .

(٦) توجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، ضمن مجموعة رقم ٢٠٢ مجاميع . وقد ذكر ابن الخطيب هذا الكتاب لابن سبعين (الإحاطة نسخة فوتوغرافية بمكتبة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمطروية ، لوحة ٢٨٢) ، وذكره المقرئ كذلك (نفع الطيب ، القاهرة ١٩٤٩م ، ج ٢ ، ص ٤٠٢) . ويذكره كل من المناوي وحاجي خليفة بعنوان آخر هو « الحروف الوضعية في الصور الفلكية » (المناوي : الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ ، ورقة ٣٢٨ ١ : وحاجي خليفة : كشف الظنون ، ١ : ٦٦٠) ويستفاد هنا العنوان الأخير من سياق مقدمة النسخة الموجودة بدار الكتب .

علم الأسماء إلى إدريس (هرمس) (١) ، ويذكر بعض المترجمين له أيضا شرحا على « كتاب إدريس عليه السلام » (٢) ، وهذا مما يكشف لنا عن انتمائه إلى الهرمسية ، وعنايته بشرح كتاباتها .

وقد عرف ابن سبعين ، وشأنه في ذلك شأن السهروردي ، مذاهب المجوس في الأنوار ، وكذلك البراهمة ، وهو يسوق لنا في « الرسالة النورية » شيئا من آراء أولئك وهؤلاء (٣) .

وإذا كان السهروردي قد رأى أنه أحيا في « حكمة الإشراق » الحكمة العتيقة التي مازال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم ، وهي الخميرة الأزلية (٤) ، فإن ابن سبعين يرى أيضا أنه أحيا في « بد العارف » حكمة هرامسة الدهور الأولية ، فيقول : « أما بعد ، فقد استخرت الله العظيم على إفشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية ، والحقائق التي رامت إفادتها الهداية النبوية ، والسعد الذي يطلبه كل مسترشد مصدق ، والنور الذي يريد الاستنارة به كل مستند محقق » (٥) . ويصف ابن سبعين هذه الحكمة أيضا بأنها « السر الذي كتم في الأعصار الماضية ، والحقيقة المكشوفة في الأمم الحالية ! » (٦) .

من هذا يتبين في وضوح مدى اعتزاز كل من حكيم الإشراق وابن سبعين بالحكمة القديمة المؤسسة على الذوق لا العقل ، وهما يتبعان في ذلك اتجاهها رئيسيا للفلسفة الهرمسية أشرنا إليه من قبل .

(١) كتاب الدرج ، ص ٣٢ .

(٢) ذكره البساطامي له ونقل ذلك عنه المناوي (الكواكب الدرية ورقة ٣٣٨ أ) وابن العماد (شذرات الذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ص ٣٣٠) ، وحاجي خليفة (كشف الظنون : ٢ : ١٥٦١) ولم نقف بعد على نسخة منه :

(٣) رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٧ .

(٤) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٧ ،

ص ٤٤٩ - ٤٥٠ .

(٥) بد العارف ، ٢ - ١ .

(٦) بد العارف ، ٢٤٩ ب .

(٢) تلك بعض أوجه الشبه البارزة التي نجدها بين ابن سبعين وسابقه حكيم الإشراق . وعلى الرغم من اعتداد ابن سبعين الشديد بنفسه وبآرائه ، وعدم اعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل إلا أنه فيما يبدو لنا - إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين حكيم الإشراق في تفاصيل مذهبيهما - متأثر بهذا الأخير ، وذلك - على الأقل - في محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبتنى على الذوق والملاحظة ، وتوجد مباحثه « في التخلد قبل التصور والتصديق لا بعدها (١) » ، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاؤون (٢) ، إذ لا نعلم أحدا قبل السهروردي حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم .

ومن المحتمل كذلك أن تكون كتابات السهروردي مصدرا وقف ابن سبعين من خلاله على آراء قدماء الفلاسفة وما تضمنته الكتابات الهرمسية ، خصوصا وأنه يذكر السهروردي ، وبعض مؤلفاته في أكثر من موضع من مصنفاته ، كما يذكره تلميذه الششتري على أنه من شيوخ الطريقة السبعينية (٣) ويذكر ابن سبعين أحيانا بعض آراء السهروردي وإن كان لا يشير إلى اسمه ، وذلك كله في معرض النقد له وللحكمة الإشراقية . وهو بهذا يظهرنا على معرفته الوثيقة بالسهروردي وكتبه وما تضمنته هذه الكتب من اتجاهات وآراء .

(١) رسالة الاحاطة ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٣٤ .

(٢) بد العارف ، ١٥ ، ١ .

(٣) أورد الششتري تلميذ ابن سبعين اسناد الطريقة السبعينية في أبيات من قصيدة له أوردها ابن الخطيب في الاحاطة ، عدد أبياتها سبعون بيتا ، والأبيات التي فيها ذكر الاسناد من ٤١ - ٦٧ ، ويذكر في عداد شيوخ هذه الطريقة : هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر الأكبر ، ويذكر أيضا الحلاج والمبيل والنفري والحبشي وقضيب البان والشوذي والسهروردي (المقتول) وابن الفارض وابن قسي وابن مسرة وابن مينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبا مدين وابن عربي والحراني وعدى بن (مسافر) وابن سبعين ، واسناد الطريقة على هذا النحو يوضح لنا نزعة ابن سبعين إلى التلقيق بين الآراء والمذاهب المتباينة .
Massignon : eRcueil de Textes, etc., pp. 139-140.

وسنحاول فيما يلي أن نلقى ضوءاً على نقد ابن سبعين للحكمة
المشرقية بوجه عام ، وحكمة السهروردي الإشراقية بوجه خاص ،
وعلى الدوافع التي دفعتة إلى رفض الحكمتين معا وإشارته لنوع جديد
من الحكمة يسميه بعلم التحقيق

(٣) لابن سبعين مفهوم محدد للحكمة المشرقية (١) ، فهو يقصد
بها الحكمة القديمة السابقة على الأصول والمنطق ، ويعني بذلك الحكمة
التي تصطنع نظراً مغايراً لأنظار أرسطو العقلية ، وهي ثمرة التحرر من
كل ما ألقه الإنسان من العوائد ، وترك ميلاً إلى المعروف المألوف ،
وعلى الإنسان الذي يريد الوصول إلى رتبها ألا يستخدم الجدل
والغلبة والتبكيك والعناد ، لأن طلبه إنما هو للحقائق ، لا للظهور
على الخصم .

ويرى ابن سبعين أن أصحاب الحكمة المشرقية يرون الوحدة
في الوجود ، فهم لا يلتفتون إلى العدد ، ولا إلى الألفاظ والتسميات
التي تشعر بالكثرة ، ويرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد ، والإدراك
والمدرك والمدرك واحد ، ولا يعتقدون أن الجواهر المفارقة تتعدد .

ويذكر ابن سبعين أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا ادعى
إدراك الحكمة المشرقية (٢) ، وهو في رأيه لم يصل إليها وإنما هو
في العين الحثة ! وهو مموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة ،
وماله من التأليف لا يصلح لشيء ، وأكثر كتبه مؤلف من كتب
أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح وكلامه لا يعول عليه ،
ولكن ابن سبعين يعود فيقول إن أحسن ما لابن سينا من التأليف
كتاب « التنبيهات والإشارات » ، وقصة « حى بن يقطان » التي كتبها
على طريقة الرمز ، ولعله يمدح هذين المصنفين لما فيهما من عناصر
إشراقية ذوقية ، ولكنه يعقب قائلاً إن ما في هذين المصنفين ليس

(١) ملحق النصوص (١)

(٢) ملحق النصوص (٢)

من عند ابن سينا وإنما هو مأخوذ من أفلاطون وكلام الصوفية !
ويعتقد ابن سبعين أن الحكمة المشرقية ، التي ترجع أصولها
إلى الهرمسية ، قد حرفت عند فلاسفة الإسلام (١) ، فهم قد اكتسبوا
منها آراءهم ، ولكن ما اكتسبوا جاء على غير ما كان عليه عند
الهرامسة والمقربين وتلف معناه عندهم ، وبذلك لا أصل لهم !

ولما كان ابن سبعين يذهب إلى القول بالوحدة الوجودية المطلقة
التي لا تقر بوجود تعدد أو كثرة في الوجود بوجه ما ، فهو يرفض لذلك
كل صور الوحدة الموهمة التي يدعيها الفلاسفة كابن سينا ، فيقول :
« ولا يخادعوك (أى الفلاسفة المشرقيون) بالتوحيد الذي تسمعونهم
يطلقونه بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وأن الواجب الوجود لا يصدر
عنه إلا واحد : . والقوم يجهلون الغايات بأصولهم الفاسدة (٢) » :

وكذلك يرفض ابن سبعين كل صور الاتصال بالعقل الفعال أو
بالعقل الكلى أو بالنفس الكلية أو ما شابه (٣) ذلك عن قدماء
للفلاسفة ، ومن تابعهم في ذلك من فلاسفة الإسلام ، لأن الوجود
واحد ، والواحد لا ينقسم ولا يختلف في نفسه .

وينتهي ابن سبعين إلى رفض الحكمة المشرقية (٤) ، ويعلن أنه
لا يقول بها على الإطلاق ، وإن كان يفضلها على غيره لقربها من
الحق ،

(٤) وليس حكيم الإشراف بأكثر حظا من غيره من تقدير

(١) ملحق النصوص (٤) »

(٢) يشير هنا إلى ابن سينا ، انظر النجاة ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٢٧٣ - ٢٧٨ ،
ويصدق ما يذكره أيضا على السهروردي الذي يذهب في « هياكل النور » إلى أن
الواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد لا كثرة فيه وليس بجسم ، وهو النور الإبداعي
الأول . (هياكل النور ، ص ٦٢) .

(٣) ملحق النصوص (٣) .

(٤) ملحق النصوص (١) .

ابن سبعين ، فهو كابن سينا وسائر من ادعوا الحكمة المشرقية ، لم يصل إلى الحق ، ولا كان له إليه طريق .

فالسهروردي ، مع ادعائه حكمة الإشراق ، يعول على أرسطو ويدرجة ابن سبعين لهذا السبب في عداد اتباع أرسطو من ملة الاسلام (١) . ولعله استند إلى ذكره السهروردي نفسه من إعجابه أول الأمر بأرسطو (٢) ، ولكن الغريب أن ابن سبعين لم يذكر من كتب السهروردي ذات الاتجاه المشائي شيئا ، ككتاب التلويحات مثلا ، وإنما ذكر بدلا عن ذلك « حكمة الإشراق » و « التنقيحات » (٣) ، وهو كتاب في أصول الفقه ، وكتابتها آخر لا ندرى عنه شيئا عنوانه « النبذ » ، ويذكر أن السهروردي في أكثر هذا الكتاب الأخير يبدو مشائيا !

ولما كان ابن سبعين خصما لدودا لأرسطو وللمشائيين . فقد هاجم السهروردي باعتباره مشائيا ، وجمع بينه في هذا الصدد وبين الفارابي وابن سينا وابن ماجه وابن رشد والغزالي (بوجه ما) ! ، والفخر الرازي ، قائلا إن جميع هؤلاء لم يتوصلوا إلى التحقيق ، لأن علومهم وصنائعهم دون ذلك .

ويعود ابن سبعين فيعتبر السهروردي مرة أخرى أفلاطونيا (٤) ، ويذكر له في هذه المرة من المصنفات كتاب « التلويحات » إلى جانب « حكمة الإشراق » و « التنقيحات » ويجمع بينه وبين فلاسفة وصوفية آخرين ، رافضا ما توصلوا إليه جميعا من حكمة أو تصوف ،

(١) ملحق النصوص (٥) .

(٢) ذكر السهروردي في « حكمة الإشراق » ص ١٥٦ أنه كان شديد اللب عن طريق المشائين لولا أن رأى برهان ربه ، وانظر كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٢٠٨ .

(٣) التنقيحات كتاب في أصول الفقه ، ذكره للسهروردي كل من ابن خلكان وابن أبي أصيبعة وياقوت (وفيات الأعيان ، بولاق ١٢٩٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ ، عيون الأنباء ، ١٨٨٢ م ، ج ٢ ، ص ١٧٠ ، معجم الأدباء ، ج ١٩ ص ٣١٦) .

(٤) ملحق النصوص (٦) .

ومن هؤلاء أرسطو والفارابي، وابن باجه وابن رشد والفخر الرازي وصوفية الرسالة القشيرية وابن مسرة وابن قسي وابن برجان ، وهو يرى أن جميع ما ذهب إليه أولئك الفلاسفة والصوفية لا خلاص فيه ولا إخلاص ، ويلتخله الغلط من وجود كثيرة منها سوء الفهم ، أوجب الرياسة . أو اللذة ، ويشير (ولعل الإشارة إلى السهروردي) إلى أن بعضهم تلذذ بالأنوار وفرح بنفسه ولم يكمل ، ومنهم من تنوع أمره وانتقل من مذهب إلى مذهب ، ومنهم من رام الاتصال وهو غلط ، ومنهم من ضرب بكلامه ونفع : : الخ .

ومن أهم ما يلاحظ هو أن ابن سبعين قد فطن إلى أن حكيم الإشراق السهروردي قد مزج في حكمته بين الحكمة البحيثة الأرسطية والحكمة الإشراقية الذوقية التي تنسب لأفلاطون . ويدل على ذلك أنه أوجب أن يقرأ السالك « التلويحات » ؛ وهو كتاب على طريقة المشائين يلخص قواعدهم ، قبل « حكمة الإشراق » (١) ، فيجمع بذلك بين البحث والتأله ؛ ولا يقتصر على التأله فقط أو البحث فقط .

وقد ارتأى الأستاذ ماسينيون أن حياة السهروردي شهدت طورين ، أحدهما مشائي والآخر أفلاطوني ، ويصنف مصنفاته على هذا الأساس ، فيندرج تحت مصنفات الطور المشائي مثلاً : التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات ، ويندرج تحت مصنفات الطور السينوي الأفلاطوني حكمة الإشراق وكلمة التصوف (٢) .

وقد عارض كوربان ماسينيون في هذا الصدد ، لأن من الكتب التي اعتبرها ماسينيون من مصنفات الطور المشائي ما ينطوي على عناصر إشراقية واضحة (٣) .

(١) مجموعة في الحكمة الإلهية ، طبع كوربان استانبول ١٩٤٥ ، ص ١٩٤ ، حكمة الإشراف ، طهران ١٣١٦ هـ ، ص ١٥ .

(٢) Massignon (L.) : Recueil de textes inédits etc., Paris, 1929, p. 113.

(٣) Opera Metaphysica et Mystica, Intr. Fr., pp. VII-VIII.

مهما يكن من شيء فإن نقد ابن سبعين لحكيم الإشراق يظل صحيحا ، فقد كان هذا الأخير فعلا يجمع في مصنفاته الحكمة البهائية والحكمة الإشراقية ، وإن شئت قلت : أرسطو وأفلاطون ، وهذا يسوغ لابن سبعين اعتباره مشائيا طورا وأفلاطونيا طورا آخر ، دون أن يكون ثمة فاصل بين الطورين :

(٥) وننتقل بعد ذلك إلى نقد ابن سبعين لحكمة السهروردي الإشراقية : رتبخص ما تضمنته من الآراء :

يذكر ابن سبعين « الحكمة الإشراقية » ، في معرض نقده للفلاسفة والتصوفية (وهو يقصد بها على الأرجح حكمة السهروردي) ، على أنها لا ترقى إلى أكثر من الوجه الأول من وجوه التصوف (١) . والتصوف في رأيه تسعة أوجه ، وبعد هذه الأوجه التسعة يأتي حبل التحقيق ، وبعد حبل التحقيق يبدأ عالم السفر ، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين !

فالحكمة الإشراقية ، ويلحق بها في هذا العلوم المضمون بها ، (لعله يقصد بها ما ذكره الغزالي في « المضمون به على غير أهله ») ليست إلا بداية أولى للمحقق الذي هو ابن سبعين نفسه ! ٣.

ومثل هذه المواقف التي يقفها ابن سبعين من الفلاسفة والمفكرين الذين تقدموه تدل على اعتداد شديد بالنفس إلى درجة الغرور أحيانا ، ولهذا لم يكن نقده مبرا عن الهوى دائما .

ومما يرفضه ابن سبعين بعد ذلك ، من آراء السهروردي قوله بالمثل المعلقة (٢) :

والمثل المعلقة عند السهروردي تشير إلى الأشباح المجردة ، وعالمها عنده

(١) ملحق النصوص (٧) .

(٢) لم يذكر ابن سبعين عند نقده للمثل المعلقة اسم السهروردي ، ولكن من المعروف أن القائل بها هو السهروردي وأتباعه من الاشراقيين . وانظر ملحق النصوص (٨) ، (٩) .

متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة ، وبين العالم المحسوس ، وهو مدرك بالخيالة النشيطة . وهو ليس عالم المثل الأفلاطونية : وعبارة المعلقة هذه تعنى أن المثل ليست حالة في قوام مادي بل إن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة . وفي عالم المثل المعلقة نجد فيه كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع لكن بحالة لطيفة ، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت (١)

ويعتبر عالم المثل المعلقة أحد عوالم أربعة ، فيذكر قطب الدين الشيرازي أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية ، وهي عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية ، وهي عالم المثل المعلق (٢) .

والسبب الذي من أجله يرفض ابن سبعين نظرية المثل المعلقة ، هو أنه لا تعدد في العوالم البتة ، فليس ثمة إلا الله وما عداه من عوالم وهم . والقائلون بعالم المثل المعلقة واهمون ، ولذلك ينعتهم ابن سبعين بأنهم ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا علموه على ما ينبغي له .

ويعيب ابن سبعين على السهروردي تعديد الأنوار باعتبارها مراتب وجودية متميزة ، فهو يظهرنا في « الرسالة النورية (٣) » على عدة مذاهب يعظم أصحابها الأنوار ، ومنها مذهب السهروردي ومذاهب المحسوس والبراهمة واليهود والنصارى ، ويرى أن أصحابها عاكفون على أفلاطون وهم لا يعلمون !

وهو يشير إلى مذهب السهروردي بقوله : « ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة والرابع هو الطبيعي ، وهو عندهم على جهة ضرب المثل بالنظر إلى الأنوار » وهذا التقسيم مذكور في « حكمة الإشراق »

(١) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ هامش ٢ .

(٣) ملحق النصوص (٩) .

حيث يذكر السهروردي أن تجاربه قد أظهرته على أن العوالم أربعة ،
عالم الأنوار القاهرة وعالم الأنوار المدبرة ؛ وعالم الأجسام وعالم الصور
المعلقة (١) :

أما عند ابن سبعين فالنور واحد لا يتعدد ، وهو يعرف النور
تعالى خاصة به فيقول عنه إنه الإحاطة الوجودية ، والعين الجامعة
المانعة ، والعموم الواحد ، والوجود الغائب الحاضر ، والمعنى الذي
لا يخبر عنه ، وكل أولئك مصطلحات تدل عنده على الوحدة
الوجودية المطلقة :

(٦) يتبين لنا مما سبق أن ابن سبعين قد عرف آراء حكيم
الإشراق وتلقاها نقداً عنيفاً ، وخلاصة نقده لها كما يلي :

(١) أن الحكمة المشرقية التي ادعاها ابن سينا وتابعه فيها السهروردي
حكمة محرفة ، والأصل فيها مذهب الهرامسة ، وهو مذهب في وحدة
الوجود المطلقة ، وابن سينا والسهروردي وغيرهما من الفلاسفة يعدون
مراتب الوجود ، فمهما ورد في كلامهم من إشارة إلى الوحدة ، لا ينبغي
الاغترار به ، وهذه الحكمة وإن كانت أقرب إلى الحق من غيرها
إلا أنها مرفوضة :

(٢) يعيب ابن سبعين على حكيم الإشراق متابعته لأرسطو ، ومتابعته
في الوقت نفسه لأفلاطون ، فهذا من قبيل التنويع والانتقال من
مذهب إلى مذهب ، وكأنه يريد أن يقول بأن السهروردي ليس له اتجاه
استقلالي واضح في حكمته الاشراقية .

(٣) الحكمة الاشراقية التي يدعو إليها السهروردي مجرد بداية في
سلم التصوف ، ولا مقارنة بينها وبين علم التحقيق

(٤) القول بتعدد الأنوار ، بحيث يصبح هناك عوالم أربعة ،
قول مرفوض لأنه يعدد الواحد ، ولذلك يستعيز ابن سبعين من

(١) حكمة الاشراق ، ص ٢٢٢ .

« دين لا يعلم فيه قصد الله ، ولا تحرر فيه قوة نبيه ومراده » ، وكأنه بذلك يرى أن التوحيد الصحيح هو اطلاق الوحدة في الوجود ، بحيث لا يكون ثمة إلا الله وما عنده وهم .

وواضح من ذلك أن نقد ابن سبئين لحكيم الاشراق ، يقوم على تعصب من جانبه لمذهبه في الوحدة المطلقة . فكل من خالفه في هذه الوحدة رماه بالجهل وعدم التحقيق ، وعاب عليه صنائعه وعلوه ، وأكد على قصوره وضعفه . وكأنه يريد بذلك أن يصب الفلاسفة والمفكرون جميعا في قالبه هو ، ولا غرابة في ذلك . فقد رويت عنه عبارات مثل قوله : « الكل من أصحابنا » ، وقوله : « الوقت والجهاد سبئية لا غير » . ويبين شارح رسالة العهد الدوافع التي دفعته إلى التعبير بهذه العبارات قائلا : « والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبي صلى الله عليه وسلم ، والنبي لا يعرف إلا بالوارث ، فأنه لا يعرف إلا بالوارث ، وانوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة : وهذا هو معنى قوله (ابن سبئين) رضي الله عنه : « الكل من أصحابنا » ، وقوله رضي الله عنه : « الوقت والجهاد سبئية لا غير » لما رأى من إحاطته وإفراط اضطرار العالم إليه » (١) .

(١) شرح رسالة العهد ، رسائل ابن سبئين ، ص ١٢٢ .

ملحق بنصوص لا بن سبعين في نقد الحكمة المشرقية ، وآراء حكيم الاشراق .

(١) نقد الحكمة المشرقية

« ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التي يقال عليها الهوية ، وكان جوهر الواحد واحدا بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد ، بل بما هو واحد لكذا ، لزم أن يطلق على الأضداد بما هي أضداد ، والإطلاق واحد .

« ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباعدة ، ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والحق والأمر بالترادف ؟ فإذا كان ذلك كذلك ، فيلزم أن الغير والخلاف مجتمعان في الشيء الواحد بمحد واحد واسم واحد ، ألا ترى أن الأسماء المترادفة التي أطلقناها عليها (على المقولات العشر) لو قدرنا ارتفاعها عن واحد منها لقمنا عدمه ؟

« فإذا صحح أن المقوم لطبيعتها يطلق عليها إطلاقا واحدا ، فتد صحح أن الحد (يقصد التعريف بالحد) وهم ، وعبرة ومعنى تجده النفوس عند تصورهما لمعلوم ما مثلت عنه أو تحدثت به في سرها . ولو كان له وجود خارج الذهن لوجب بالتحقيق اجتماع المتقابلات وإضافتها في الحدود ، والتناقض في العلم بها . وإنما الحدود يحتاجها المعلم للمتعلم ، وهي مثل الشهود تستخرج بها الحقوق !

« وهذا النظر الذي نخضعك عليه هو من الحكمة المعروفة بالمشرقية ، وهو كان المستعمل قبل علم الأصو والمنطق .

« وإذا أردت أن تظفر به فلا تلتفت إلى العدد ، ولا إلى الألفاظ والتسميات ، ولا إلى الجدل والغلبة والتبكيك والعناد ، لأن طلبك للحقائق . ودع الميل للمعروف المألوف ، واطرح ما ألفته كلزالة العوائد ، فإن القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد ، والادراك والمترك والمترك واحد ، ولا يعتقدون أن الحواشي المفارقة تتعدد ، ولا تتركب ، ولا يجوز فيها التركيب إلا بحسب التركيب النوعي والجنسي والصناعي ، لا على ما يعطيه العلم الطبيعي والعلم التعاليمي (العلم الرياضي) ، فإن كثيرين من الناس يتخيلون أن العلم التعاليمي هو من علم ما بعد الطبيعة وغلطوا في ذلك ، وهو خطأ . فإن العلم التعاليمي هو التحليل والتقسيم ، وإن كان أعلى من علم الطبيعة - إذ كانت موضوعاته مجردة عن المواد - فليس ينبغي أن يسمى علم ما بعد الطبيعة ، لأن تجرد موضوعاته عن المواد إنما هو وهمي لا وجودي . وأما في الوجود فليس له وجود البتة إلا في الأمور الطبيعية ، وأما موضوعات هذا العلم فليس لها وجود في الطبيعة البتة ، لا وهمي ولا وجودي .

« والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود على الإطلاق ، وما يساويه على العموم هو الواحد : لأن كل عالم يعلم ذاته ، فهو راجع على ذاته رجوعاً عاماً تاماً ، لأن العلم فعل ، فإذا علم العالم ذاته ، فقد رجع بفعله على ذاته ، فيكون العالم والمعلوم واحداً . ولما كان العالم إذا علم ذاته كان فعله راجعاً إلى ذاته ، فجوهره راجع إلى ذاته ، ونعني برجوع الجوهر إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه ، لا يحتاج في إثباته وقيامه إلى شيء يمدّه لأنه جوهر بسيط . فاعلم ذلك .

« وقد خرج بنا الكلام إلى غير الذي أردناه من الاختصار والتقريب ، ولكنه لما سألتني (يشير هنا إلى تلميذه الذي ألف له بد العارف) عن تحقيق الشيء رأيت أن نلوح لك في الحد ما تنتفع به إذا تدبرته . وهذا الذي تكلمت معك فيه هو على مذهب الحكمة الشرقية ، وإنما لا نقول به على الإطلاق ، ولكنني نفضله على غيره لقربه من الحق .

« والحق الذي لا شبهة فيه فهم الشرائع ، ومقاصد الصوفية بصناعه
السفر الدالة ، بأمثالها على ما في النظام القديم » (بد العارف نسخة
بغدادى وهبة باستانبول ، ١٠ ب - ١٢ ب ، ونسخة جار الله ،
٥ ب - ٦ - أ)

(٢) ادعاء ابن سينا إدراك الحكمة المشرقية

وأما ابن سينا فمموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل النائدة .
وماله من التآليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الحكمة المشرقية ،
وهو في العين الحمئة ، وأكثر كتبه مؤلف من كتب أفلاطون ، والذي
فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . والشفا أجل كتبه ،
وهو كثير التخبیط . مخالف للحكيم (ارسطو) ، وإن كان خلافه له
مما يشكر له (. . .) وأحسن ماله في الإلهيات والتنبيهات والإشارات ،
وما رمزه في حى بن يقظان . على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم
أفلاطون وكلام الصوفية »

(بُدُّ العارف ، نسخة بغدادى وهبة ، ١٢٢ ب - ١٢٣ - أ ،
ونسخة جار الله ، ٤٥ - أ)

(٣) رفض نظرية الاتصال عند الفلاسفة

« وإن تخيلت أن الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الإنسانية .
في اتصال الإنسان بالعقل الفعال على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل
الكلى على مذهب بلنياس السماوى ، أو بالنفس الكلية على مذهب
فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة على
مذهب هرمس الأعظم - على زعم القائل - فأنت رجل تقسم الواحد
وتجمعه على ظنه ، وتحسب أنه مختلف في نفسه (:::)

« وحقيقة الواحد المطلق هو أنه مبدأ العدد ، وهو المكيال الأول له ،

وهو أقل جزء يقدر به العدد ، وهو الوجود المتقدم . : (وهو المتقدم على المعدودات بالطبع إذ به تعرف : وبه تحصل سواء جعلناه في مادة أو في غير مادة ، أو فيما يقدر فهو المكيال ، أو فيما يحد فهو الحد ، وهذا هو الذي يزعم فيثاغورس أنه إذا علم على وجهه هو العلم الإلهي ، وبالجملة الواحد هو الشيء على الإطلاق ، والوجود والحق والذات ، والاثنان ضد ذلك »

(بُدَّ العارف نسخة بغدادلى وهبة ، ١٧٦ ب ، ١٨٠ ب - ١٨١ - أ ، ونسخة جاز الله ، ١٦١ ، ٦٢ ب)

(٤) تحريف الفلاسفة المسلمين الفلسفة الهرمسية

« وجميع الفلاسفة (الإشارة هنا إلى فلاسفة الإسلام) لا أصل لهم فيطلب منهم الفرع ، ولا زريعة زرعوا فيكون لهم الزرع . والذي عندهم هو مكتسب من الهرامسة والمقربين فيما ساف ، وهو على غير ما هو عليه عندهم (يقصد عند الهرامسة والمقربين) ، ومعناه قد تلف . وإلا تصفح ما أذكره من كلام هؤلاء وهؤلاء وقس الحق بالبقا ، وانظر سعى المقربين والمتفلسفين ، ومن ظن منهم بالسعد والشقا ، والله يشرح صدرك ، ويكثر خيرك بمنه وكرمه ! »

(بناء العارف ، نسخة بغدادلى وهبة ٢٢٣ ب ، ونسخة جاز الله ٧٥ - أ)

(٥) نقد السهروردي باعتباره من المشائين :

« وأما الفلاسفة بأجمعهم ، ورؤساؤهم من المشائين ، ورئيس المشائين أرسطو ، وأتباعه من غير ملة الإسلام : ثامسطيوس والاسكنندر الأفرودسي ، وفريريوس القبرسي وأرسطاليس الصقلي (كذا) ، وأتباعه من ملة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة المذكور في آخر « القلائد » والقاضي ابن رشد في بعض أمره ، والسهروردي مؤلف « حكمة الاشراف » والتنقيحات (١) ، والنبد في أكثره (٢) ، والغزالي

(١) في الأصل : التلخيصات .

(٢) لم نقف على مصنف بهذا العنوان للسهروردي .

بوجه ما ، وابن خطيب الرىّ (الفخر الرازى) فى بعض صنائعه ،
وجميع الفقهاء فإنهم لم يصلوا إليه (إلى علم التحقيق أو الوحدة المطلقة)
لقصورهم عنه ، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله ، والله على
ما نقول وكيل . والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح أعنى صحابة
سيد السادات محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم علموه ، ومعلمهم هو
العظيم الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغى
ويجمل به ويصح فى حقه ، علم أن أهل الحق كلهم نقطة من بحره وذرة
من قفزه »

(الرسالة التقييرية ، نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخرزانة
التيمورية ، ٢٢٩ - ٢٣٠)

(٦) نقد السهروردى باعتباره أفلاطونيا :

« أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمى ، حيث معلمى ، من توقف
أرسطو وتشيت مسائله الإلهية خاصة . فإن غيرها من سائر العلوم
أحكمها ، ولم يغلط فيها إلا فى القليل ؛ ومن شكوك المشائين
وحيرة أبى نصر (الفارابى) ، وتمويه ابن سينا فى بعض الأمور ،
واضطراب الغزالى وضعفه ، وتردد ابن الصائغ ، وتنويع ابن رشد ،
و « تلويحات » السهروردى مؤلف « حكمة الاشراق » و « التنقيحات » (١)
بمذهب أفلاطون ، وتشويش ابن خطيب الرى ، وتخليط الأقدمين ،
ورموز جعفر (الصادق) المحتملة ، ومزج التصوف مع الحكمة من
حيث أتباعه ، ومن شطحات بعض رجال « الرسالة » (بعض الرسالة التقييرية)
الذين نطقوا من أحوالهم الأول ، ولم تحذقهم العلوم ولا الصنائع العلمية ،
ولا حققوا المبادئ ، وجاوزوا المقدار بأقوالهم وأحوالهم بوجه ما ،
يسلمه بعض الناس وينكره الأكثر ؛ ومن تصريح ابن مسرة الجبلى فى
الحروف والاطلاقات فى النطق اللاحق للأشياء ، وإضافته الآيات ،

(١) فى الأصل : التلخيصات .

وهم أقسام بعض السور ، والاقدام على الأحكام ، واقتران بعض القرآن ببعض ؛ ومن تهذيب بعض الاسماء والصفات والكون والوجود والوجود والشفع والوتر والتوحيد على مذهب ابن قسي صاحب « خلع النعلين » ومن الأجناس الجامعة المتقدمة والتأليف والمذاهب والذهاب والاعتبار المقدر المصروف في جملة الاسماء ومدلولها وفي للصفات الدائرة التي تدور من مدلولها على صيغها ، وبالعكس ، على مذهب ابن برجان ؛ ومن الوصول المنسوب والوقوف عنده بحسب متعلق الاسماء والصفات والمقامات والأرواح والتلوين والتمكين والمحبة والوجود والواحد والوحدة والاضافة المحذوفة والمجردة الشائعة وغير الشائعة .

« فجميع ذلك كله لإخلاص فيه متمم ، ولا لإخلاص مكمل . وهو مما يدخله الغلط : من الصنائع عند طائفة ، ومن الأحوال عند آخرين ، ومن الاصطلاح عند قوم ، ومن الفهم عند آخرين ، ومن الرياضة ، ومن اللذة ، ومن سوء الفهم عند الأكثر .

« وهؤلاء منهم من تلذذ بالأنوار والأحوال ، وغفل عن الأصل وفرح بنفسه ولم يكمل (لعله يشير هنا إلى السهروردي) . ومنهم من علم المقصود ولم يتحرك إليه بالسلوك ، وغلبته الطبيعة والأمور الطبيعية والرياضة وحفظ الصيت عليه ، ومنهم من بهر به حال الاتصال فغلط ، ومنهم من شك في الأصل ودفع تارة وجذب أخرى ، ومنهم من كان أوله ضد آخره وبالعكس ، ومنهم من وصف المقصود ولم يتصف به ، ومنهم من ضر بكلامه ونفع ، وتنوع أمره وانتقل ، ومنهم من ينفع من جهة ما ويضر من جهات ، . . . ، وبالجملة عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه ، فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم . لا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير ، وهو الذي به هو الشيء وما هو ، وهو الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهو هو كما تقدم ، وكل حائر فمن أجله

كانت حيرته وفيه وبه ، فافهم ، فإنه هو المطلوب وبه يطلب ،
ومنه الطالب وله ومنه وعنه الكل ا ،

(الرسالة الفقيرية ، ٢٣٦ - ٢٣٧)

(٧) الحكمة الإشرافية في الوجه الأول من وجوه التصوف

« واعلم أن جميع ما دون في التصوف والحكمة ، وغير ذلك
مما يجر إلى هذا الشأن ، وجميع ما سمعته من العلوم المضمون بها
والحكمة الإشرافية ، وسر الخلافة ، ونتيجة النتائج كل ذلك في الوجه
الأول من وجوه التصوف .

« والتصوف تسعة أوجه بعدها جبل التحقيق ، وبعد الجبل نبداً
يعالم السفر ، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين .

« والمهرامسة خاصة علموه (أى التحقيق) ، والكتب المترلة أفادتهم
(الرسالة الفقيرية ، ٢٢٩)

(٨) نقد القول بالمثل المعلقة

« فاسمع ما أقوله ، ولا تلتفت إلى ما تختبط فيه شيعة أرسطو ،
وكونهم يقولون : الحق عز وجل هو المحرك للجرم الأقصى بذاته ،
والتأخر منهم يقول : بل هو الذى فطر الأمر ، والذى أمر بتحريكها ،
وهو ثالث رتبة فوق محرك الأطلس ، ومنهم من قال : هو ثاني رتبة .
فانظر ذلك في آخر كتاب « المشكاة » للغزالي ، وفي كلام ابن سينا
والفارابي .

« وتخير ابن رشد في ذلك ، ثم اختار قول الحكيم (أرسطو) ،
وقال به وزال عن الغير .

« وتختبط في ذلك ابن طفيل ، وانفصل عنه بهذيان لا فائدة فيه
للحكيم النبيه

« وكذلك مذهب أهل الرواق ، وشيعة فيثاغورس ، ومن قال بالمثل المعلقة ، والحياة السارية في الموجودات ، والذي قال بالانتقال ، وبالأشياء المؤلفة من الفاني والباقي .

« وكذلك جميع ما تسمع من بعض الصوفية الذين يقولون : مقام الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، والحد ، والمطلع ، والأفعال ، والصفات والذات .

« والذي يقول : الأسماء والتخلق ، والأسماء التي تتصف ويتصف بها ، والاسم الفعال ، والأسماء المتحابة ، والاسم الذي يتصف .
« فذلك كله منه ما يصح بوجه ما ، ومنه ما لا يصح :

« وكذلك قائل : والحق وراء ذلك كله ، فإنه أراد المعلوم المضاف :
« وبالجملة ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا علموا على ما ينبغي له . فعليك بالرجال ! »

(الرسالة الفقيرية ، ٢٣٥ - ٢٣٦)

(٩) نقد فلسفة الأنوار عند السهروردي وغيره

والصوفية تطلقه (أى النور) على الأحوال الكاشفة تارة ، وعلى الأرواح أخرى ، وعلى المواهب ثالثة ، وعلى المشاهد رابعة ، وعلى الاستغاثة خامسة : وفيه قال أبو طالب المكي : « لا يرى إلا بنوره ، ولا يشهد إلا بخصوره » ؛ وعلى ما يخص السر ، وعلى الظفر بالعلم اللدني وعلى الوجود ، وعلى الجمال المطلق ، وعلى التوحيد الخالص : وإليه أشار الغزالي في آخر « المشكاة » وقسمه إلى أقسام ، والأول منها تكلم عليه بحسب الصنائع :

والحقق (يشير ابن سبعين هنا إلى نفسه) يجعله الإحاطة (الوجودية) وفن التطور ، والقضية الحازمة ، والتقديس البسيط ، والعين الجامعة المانعة ، والعموم الواحد ، والامتداد القصير ، والوجود الغائب والحاضر ،

والمعنى الذى لا يخبر عنه وإن أخبر عنه وقع فى غيره أو فيه بالوهم
أو من حيث إن له ذلك كله من غير قصد للمخبر :

« والفيلسوف يطلقه على الذوات المفارقة بالجملة وعلى المفارقة بالنظر
إلى ذواتها لأنها فارقت الأجسام لا من جهة الاستعمال كنفوس الأفلاك
والنفوس الجزئية : ونور الأنوار عندهم هو الله .

« ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة ، والرابع هو الطبيعى (الإشارة
هنا إلى السهروردي) وهو عندهم على جهة ضرب المثال بالنظر إلى الأنوار .
ومنهم من يطلقه على الهوى وعلى الصورة المجردة والمثل المعلقة :
ومنهم من يقول : عالم النور هو عالم آخر فوق ذلك كله وهو
العالم الذى هو لله على الخصوص ، والله عندهم هو أجل من أن يطلق
عليه اسم النور وإن أطلق عليه فإنما هو فى بعض المظاهر للتشريف :

« والمجوس يطلقون النور على الله وعلى الخير المحض .
« والبراهمة إذا ذكر عندهم اسم النور يسجدون فى ذلك الوقت عندما
يذكر بينهم ، إذ يسمعون ويتكلمون بكلمات مفهومها (: : : أنت أنت أنت
أنت ! أنت ! تعائيت يارب الأرباب » .

« والنور عند اليهود حينما جاء فى توراتهم المراد به عالم الملائكة
وحضرة الحق وصفاته .

« وعند الإفرنج هو كناية عن اللاهوت وباتلصوص فى عيسى :
هو النور الذى أهبطه إلى الأرض ، وهو واحد بالموضوع كثير بالقول
والهيئة ، وبالعكس إذا تشخص المظهر المعتبر :
« وبالجملة مذاهب الإفرنج خمسة النبوة منها هى القرية من الفلسفة ،
وكلها تتكلم فى النور وتعظمه . وغير هذه الخمسة لا تصلح لشيء
ولا يصلح الكلام فيها لحكيم ولا لمسلم .

« والقوم على فلسفة أفلاطون عاكفون وهم لا يعلمون : وأعوذ من
دين لا يعلم فيه قصد الله ولا تحرر فيه قوة نبيه ومراده »
(الرسالة النورية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ١٠٩-١١٠هـ)

ملحق

وشيقة تاريخية

في التراث الإغريقي عند العرب

الفصل

الحادي عشر

الصحف اليونانية

أصول غير مباشرة تفكرة
« الحكيم المتأله » عند السهروردي

تحقيق : الدكتور عثمان يحيى

من مظاهر الأصالة في التفكير السهروردي (١) ، بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الإطلاق ، هو جمعه الموفق المحكم بين الفلسفة والتصوف ، أو بتعبير أدق : بين البحث النظري والاختبار الروحي (٢) : فبحسب النظرية السهروردية أن المجهود الفكري للنفس الإنسانية لا يحقق لها الغاية المرجوة ، التي هي المعرفة التامة ، إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطني . كما أن الاختبار الروحي ، بدوره ، لا يزدهر ويرسخ ، ويتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة . إن الكمال المطلق ، لرجل الفكر والروح ، هو في هذا « الزواج السعيد الأبدى » بين مطالب العقل ، التي هي المعرفة الكلية ، ومطالب القلب ، التي هي المحبة الشاملة . وسبيل المعرفة : العلم والفلسفة : وطريق المحبة : التصوف والإحسان ، وأهل الكمال ، الذين هم صور نورانية للإنسانية الجديدة عند شيخ الإشراق ، ينقسمون إلى عدة أقسام ومراتب : وهم - جميعاً -

(١) هناك أربعة أسماء من العلماء تحمل هذه التسمية ، لأنهم جميعاً من بلدة « سهرورد » في شمال غرب إيران :

- ١ - شهاب الدين أبو الفتوح ، يحيى بن حبش بن أميرك (الفيلسوف ، شيخ الإشراق) المتوفى عام ٥٨٧ ١١٩١ - ٩٢ .
- ٢ - ضياء الدين ، أبو النجيب عبد القاهر السهروردي ، المتوفى عام ٥٦٣ ١١٦٧ - ٦٨ .

- ٣ - شهاب الدين ، أبو حفص ، عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه ، السهروردي مؤلف « عوارف المعارف » الشهير ، المتوفى عام ٦٣٢ ١٢٣٤ - ٣٥ .
- ٤ - محمد بن عمر (ابن الشيخ شهاب الدين ، المتقدم مباشرة) ، صاحب زاد

المسافر في التصوف ، انظر

Hellmut Ritter, Philologica IX : Die vier Suhwardi, ihre Werke in Stam-buler Handschriften (Der Islam XXIV. Bd., Heft 314, Leipzig 1937, pp. 270 ss).

- (٢) هذا الجانب الأصيل في فلسفة السهروردي ، درس بعناية فائقة من قبل استاذنا الكبير المستشرق الفرنسي هنري كوربان ، وبصورة خاصة في مقدمته الباهرة على كتاب حكمة الإشراق للسهروردي ، طهران ١٩٥٢ ، وأخيراً في كتابه العظيم : En Islam Iranien ، المجلد الثاني بأكمله ، باريس ١٩٧١ .

على طبقات متفاوتة ودرجات متميزة : فأعلى مراتب أهل الكمال هم أرباب : وهؤلاء هم الحكماء . وهم أصناف ثلاثة :

— الحكيم المتوغل في التأله وفي البحث ؛

— الحكيم المتوغل في التأله ، العديم البحث ؛

— الحكيم الباحث ، العديم التأله (٣) .

وبنسبي أن أعلى هذه الأنماط والألوان من الحكمة ، هو الحكيم الأول ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه .

وفي نظر السهروردي ، أن السلطة ، في مظهرها الديني والزمانى (الإمامة والخلافة) يجب أن تسند إلى « الحكيم المتأله » ، المتوغل في التأله وفي البحث معا : إذ هو صاحبها حقا ، والكفؤ لها فعلا . أما الإمامة (السلطة الدينية أو الروحية) فهي من نصيب الحكيم المتوغل في التأله ، العديم البحث . والحكيم الباحث (ذو الدرجة الثالثة في « سلم الحكمة ») فلا حظ له مطلقا في كلتا السلطتين (٤) .

ويقرر السهروردي أن « الأرض لا تخلو من متوغل في التأله أبدا » (٥) لأنه هو الغاية من الحياة والأحياء ، كما كان هو السبب في ظهور الكون والكائنات : وكأنه ، بهذا التقرير الخطير ، يعكس ويردد الصدى العميق لأرواح الشيعة والتصوفية الدفينة والمستقرة في كيانه . فهذا « الحكيم المتأله » ، الذى هو العلة الفاعلية والغائية للوجود المخلوق والكون الحادث ، ليس شيئا آخر — إلى حد ما — سوى « القائم بالحجة » في العقيدة الشيعية ، « الإنسان الكامل » لدى الصوفية . وطالما كانت مقلد الأمور بين يدي هذا « الإنسان الربانى » أو « الرب الإنسانى » ،

(٣) انظر كتاب : «حكمة الاشراق» للسهروردي ، ص ١١ — ١٢ (النص العربى)

طهران ١٩٥٢ (منشورات المعهد الفرنسى للدراسات الإيرانية) .

(٤) كذلك ، ص ١٢

(٥) كذلك ، كذلك .

كان الزمان نوريا : ولكن « إذا خلا الزمان من تدبير إلهي ، كانت الظلمات غالبة (٦) » .

* * *

ليس من قصدنا ، في هذا المقام ، دراسة نظرية « الحكيم المتأله »^١ عند السهروردي وبيان مصادرها الإسلامية والأجنبية المباشرة . إنما نريد هنا فقط ، نشر وثيقة تاريخية تتصل بالتراث الإغريقي عند العرب . وهي في رأينا ، تمثل لونا جديدا من هذا التراث العريق في البيئة العربية ، وتظهر نمطا فريدا لهذا التراث مما يمكن اعتباره بالأصول غير المباشرة للفكرة السهروردية ، ولأشباهها عند المسلمين عامة ، وعند الشيعة والصوفية خاصة .

وقد كنا عثرنا على هذا النص التاريخي ، صدفة ، أثناء رحلتنا العلمية لتركيا للبحث عن آثار ابن عربي وأتباعه ، المحفوظة في خزائنها الخطية العديدة ، صيف عام ١٩٥٦ : وتوجد هذه الوثيقة الآن ، ضمن مجموعة نادرة من الرسائل في مكتبة أياصوفيا (اسطنبول) تحت رقم ٢١٤٤ ، في ٢٤ ورقة من القطع الكبير ، تبدأ من الورقة ٦٥ ب وتنتهي بالورقة ٨٩ - ١ . وعنوانها الثابت على رأس الورقة ٦٥ ب (ويشغل الصفحة بكاملها) : « الصحف اليونانية » . وهو مكتوب بقلم الناسخ الأصلي : وفي آخر الرسالة ، نجد العنوان التالي : « تمت للصحف » . ويلى ذلك مباشرة الصيغة المألوفة للحملة والصلاة على

(٦) كذلك ، كذلك . وبخصوص نظرية القائم بالحجة عند الشيعة ، انظر « المهدي » . انظر أحدث دراسة في هذا الموضوع الهام ، بقلم المستشرق هنري كرين : المتقدم الذكر ، المجلد الرابع ، تحت عنوان :

Le deuxième Imâm et la chevalerie spirituelle.

أما بخصوص فكرة الإنسان الكامل عند الصوفية ، فراجع البحث القيم في هذا الموضوع بقلم أستاذنا الطيب الذكر ، لويس مسنيون الذي ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « الإنسان الكامل في الإسلام » ، القاهرة ١٩٥٠ ص ص ٧٩ - ١٤٢ ، وبحث الاستاذ المرحوم أبو العلا عفيفي « نظريات الإسلاميين في الكلمة » مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول (سابقا) ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، ص ص ٢٢ - ٧٥ (١٩٢٤ مايو) .

محمد ، وآله ، والتاريخ : وجميع ذلك ثابت بقلم الناسخ الأصلي :
والرسالة كلها مكتوبة بقلم واحد ، بخط نسخي ، عريض نسبيا ،
مشكل أحيانا ، واضح عموما ؛ فيها طمس وخرم . كل صفحة من الرسالة
تحتوي على ١٧ سطرا ، كل سطر يحتوي على ١٠ كلمات تقريبا :
وتاريخ المخطوط ثابت في آخر الرسالة : ٩ جمادى الأولى من سنة
٦٥٢ هجرية . وليس في الرسالة (ولا في المجموع كله) ذكر
للمؤلف أو الناسخ .

ولدى الرجوع إلى المصادر العلمية والتاريخية ، التي تعنى بالتراث
اليوناني عند العرب (٧) ، لم نجد لهذا المخطوط بيانا . وهو - أعني
هذا المخطوط - في شكله الحاضر ، يؤلف وحدة متسقة ، من حيث
موضوعها وأسلوبها . مصوغا في صورة دعوات وعظات ووظائف روحية لما
يجب أن يكون عليه «راغب الكمال» في حياته العقلية والتأملية . وهو مكون
من أربعة أجزاء مستقلة : الأول منها يسمى بالصحيفة الغراء (ورقة
٦٦ - أ - ٦٩ ب) ، الجزء الثاني : الصحيفة المعروفة بالرحمة (ورقة
٦٩ ب - ٧٢ أ) ، الجزء الثالث : الصحيفة المعروفة بالغمامة (ورقة
٧٢ - أ - ٧٥ ب) ؛ الجزء الرابع بعنوان : الصحيفة الصفراء .
وهذا القسم ينتظم ، بدوره ، سبعة أجزاء ؛ سميت أسفارا . السفر
الأول ، عنوانه : في مخاطبة النفس (٧٥ ب - ٧٦ ب) ؛ السفر
الثاني : في مخاطبة المركب (٧٦ ب - ٧٧ أ) ؛ السفر الثالث :
في مخاطبة الملك (٧٧ - أ - ٧٨ ب) ؛ السفر الرابع : في مخاطبة
الغنى (٧٨ ب - ٨٠ ب) ؛ السفر الخامس : في مخاطبة الفقراء
(٨٠ ب - ٨٢ ب) ؛ السفر السادس : في مخاطبة الراغب (٨٣ - أ - ٨٥ - أ) ،
السفر السابع والآخر : في مخاطبة أصناف من الناس (٨٥ - أ - ٨٩ - أ) .

(٧) انظر مثلا المقدمات القيمة بقلم الدكتور عبد الرحمن بدوي على الأصول اليونانية
للنظريات السياسية في الاسلام (I) ، القاهرة ١٩٥٤ ، مختار الحكم ومحاسن الكلم
مدريد ١٩٥٨ «الحكمة الخالدة» القاهرة ١٩٥٢ وانظر أيضا :
Das Fortleben der Antike in Islam, Von Franz Rosenthal, Zürich, 1965.

هذه الرسالة الصغيرة لاشك في أصلها الإغريقي ، وذلك واضح بالنسبة إلى محتواها وموضوعاتها وطريقة أدائها . وهى على ما يبدو ، بالرغم من بعض الإشارات التى توحى بقدم أجزاء معينة منها (٨) ، من الآثار المتأخرة للتراث اليونانى الخالد : فى جانبها أو مظهرها الأخلاقى ، تمثل التركة الرواقية (٩) أما فى مظهرها النظرى ، فهى على صلة وثيقة بالتيار الأفلاطونى الجديد (١٠) .

والنص اليونانى محرر بلغة عربية سليمة وواضحة ، وهذا يدل على أن النص ، فى شكله الحاضر ، قد مر بأدوار من العرض والسياق ، أمكن فيها تذليله للأداء العربى وبيانته الحزل الأنيق . وهو بذلك يختلف تماما عن الآثار البدائية ، المترجمة عن الإغريقية أو السريانية ذات الأسلوب المعقد والتأدية القاصرة والمعانى الغامضة . والذى يافت نظر الباحث فى هيكل هذا النص التاريخى ، هو أولا : تجزئته الخاصة الدقيقة ؛ وثانيا : عنوان كل جزء من أجزائه . فهو ، كما رأينا ، مؤلف من أربعة صحف ذات عناوين محددة . و «سبعة أسفار كذلك» . فهل هذا التصميم كان مقصودا وواضحا لدى مؤلف هذه الرسالة ؟ إذا كان كذلك ، فهذه «الصحف الأربع» يجوز أن تكون فى مقابل الكتب الدينية الأربعة التوراة والزبور والانجيل والقرآن . أما «الأسفار السبعة» فيصح أن تكون فى مقابل الأوراد السبعة للأسبوع . وعلى هذا : فنحن أمام «تجربة» أدبية وفكرية ، تمثل النزعة «العقلانية» ، «الإنسانية» ، فى مقابل الاتجاه الدينى العام فى البيئات التوحيدية . وما أكثر هذه التيارات و«نزعات» فى الأوساط الفلاسفية ذات الميول الغنوصية للمدرسة الأفلاطونية المحدثة !

(٨) انظر ، مثلا ، آخر الصحيفة الثانية حيث يؤكد المؤلف أن افلاطن كان أمر بحظر هذه الصحيفة على المترفين ... ، ف (١٩) .

(٩) بخصوص الآثار الرواقية وتأثيرها فى الفكر الإسلامى ، انظر مناهج البحث عند معترى الإسلام للأستاذ الكبير الدكتور على سامى النشار ، الباب الثانى ، الفصل الثالث ١٩٤٧ ، - الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين - ص ٢٢٨ - ٤٧ ، - *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* . للأستاذ جردان ، ضمن

منشورات «معهد الآداب الشرقية» رقم ٤١ ، بيروت .

(١٠) بخصوص الآثار الأفلاطينية وتأثيرها فى الفكر الإسلامى ، تراجع الأعمال القيمة فى هذا الموضوع للدكتور عبد الرحمن بدوى ، وبخاصة «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» القاهرة ١٩٥٥ ، - «أفلاطون عند العرب» (كذلك) ☐

- 8 (١) سافرت الأفكار في عظمة الله — جل ثناؤه ا — ولطفه بخلقه ،
وأوغلت في المسير . وتَعَسَّفَتْ في ذلك الأمر الخطير . ثم رجعت
خسيرة . قد زادها ما استعرضته تقصيراً عما التمت . فنادت :
6 يامالك السرائر ، ومرشد البصائر ا أيقنا أنه لامذهب ورايك ،
ولا حول لغيرك ، وأن كل فعل صدر من خلقك ، لم يصحبه
إخلاص لك ، و(لم) يتجده سابق من توفيقك ، فهو مَضَاة للأذهان ،
9 ومَحِيرَة للأبواب ، ومَعْدِل عن سبيل الجانح إليك ، والمعتمد عليك .
(٢) يا لذة الخطيئة ! حَكَلْت بين المذنب وبين رُشده . وارتهنته
بسخط ربه . ثم اجتلبت عنه وخلفته موقراً بالتبعات ، متعبداً
12 بالشهوات . قد عدل به الشوق إليك عما خلق له . وأنساه ما وعد به .

3 ثناؤه : الأصل ثناؤه || 3 في ذاك الأمر : في ذلك الأمر (ثابتة على
الهامش بخط جديد) || 4 عما : عن ما (بخط جديد . . . - الأصل : عما) ||
6 مالك السرائر : مالك السرائر || البصائر : البصائر || ورايك : ورايك ||
7 خلقك : خلقك || 7 و(لم) يجده سابق من توفيقك : أى لم يكتفه ويحطه . . .
فاستعمال « وجد » هنا ليس بمعنى حصول الشيء أو كونه ، بل ما يمتريه في حصوله
وكونه ، أو ما به حصوله وكونه . وهذا الاستعمال للوجود مهم جداً في تاريخ
الألفاظ الفلسفية في الحضارة الإسلامية || مضلة : أرض مضلة (بفتح الضاد
وكسرهما) يضل فيها الطريق || ومحيرة : لم ترد هذه الصيغة في مآثور العربية ،
لكنها ضرورية للتعبير عن طريق الحيرة || 8 ومعدل : أى مصرف || الجانح إليك :
لئى المتجه ، المقاصد || 10 يا لذة الخطيئة : هذه فكرة أغريقية . . . || 11
اجتلبت منه : بمعنى المفارقة والرحيل وهو استعمال غير معروف . والشائع : جلب
الشيء إلى نفسه واجتلبه أى جاء به من موضع إلى آخر || موقراً : الرقر (بالفتح)
للتقل في الأذن ، وبالكسر : الحمل ، حمل البغل والحمار خاصة || 11 إليك :

ليك || عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما)

وعن قليل تنحسر حوابله ، وتسكمته بمتعة في زيادة بدنه ، وحسن
مراجعته ، وتقدمه على ما قدم . فيضيع تأسفه على تفريطه ،
ويتعذر عليه ما كان متيسرا له . - إن صغير الآثام في الدنيا ، 3
لعظيم المكاره في الآخرة . وليس يزل أحد عن رضا ربه -
عز وجل ! - إلا إلى سخطه . والسعيد من يدبر مالا بد له من
لقائه . والشقي من أتى مالم يتدبره من مخوفه ، وأغفله . وأمان 6
الله لخلقه ، [F. 66b] على حسب خوفهم منه . وحسن اختياره لهم ،
بمقدار تفويضهم إليه ، واعتمادهم عليه :

(٣) يا نبوة (؟) المتجبر ! تخطيت به منزلته ، حتى ظن أن 9
التقصير بمن يفضاه ، والمتقص فيمن هو أوفى محلا منه : -
وتظاهرت عليه الأنس بأنواع الخديعة : وغادرته النيات السالبة
بنجوة منها ، وبعد عنها : فهو كالسكران الذي أسرت نشوته 12
بميزه ، وغلب كاذب أمله صادق خوفه :

(٤) يا جيدة الموجد ! أنصيت ركابه ، وأوجنت سعيه ، ومنعت
بره القاصد ، وارتباط المخلص : ومكنت منهلة ، تغلر عايه بغدوتك ، 15
وترحل عنه برحيلك : ووصلته بشعبة من الأمل تتصدى له في أحسن

1 حوابله جمع حابل وعر الصائد والساحر || وتسكمته بمتعة : أي استلذته للمتعة
واللذة || 4 في الآخرة : في الآخرة || الآثام : الآثام || 6 لقائه : لقائه || 9
يا نبوة : غير واضحة في الأصل والنبوة (جمع نبوات) هي مصيبة للدمر وقاجته
|| 12 بنجوة : ينحوه (والنجوة : ما ارتفع من الأرض ويقال : هو من الأرض
بنجوة ، أي بعيد عنه ، سالم) || 14 جدة : (وجد ومعناه هنا : الترف والغنى) ||
الموجد : (الواجد : ذو الغنى والترف) || أنصيت : (أخلقت وأبليت) || ركابه :
(هو الحديد في السرج يدلى فيضع فيه الراكب رجله ، جمعه ركب . وهو أيضا الإبل
المركوبة خصوصا ، جمعه ركب وركائب) || وأوجنت : (الإيجاف ، الإسراع في السير .
وأوجف الدابة : حثها على العدو السريع) || 15 لمة : (يضم اللام وتشديد الميم المفتوحة :
الجماعة من الناس ما بين الثلاثة إلى العشرة ، ويفتح اللام مع تشديد الميم وفتحها :
للناس المجتمعون || 16 بغدوتك : (الغدوة بضم الغين) هي أرل النهار ، أو ما بين صلاة
للنداء وطلوع الشمس ؛ وفتحها : الإقبال والحضور ، وهو المراد هنا .

معارضتها : فترية نضرة انعمة ، وتختفى عنه سورة المنحة . والمغرور
في ذلك ، يرى أنه ملك له ، ولا يعلم أنه عارية في يديه . قد جهل
مدة مقامك ، ووقت ارتجاعك . حتى إذا حان صلسه ، وقبض
أثره ، رأى ما أسلفه فيك ، وتحمله لك . وتصديت لغيره من المغرورين
بك : وأسلمته ، مع أوزاره ، فيك .

(٥) يا ضيقة المقييل ! ويجه من طاعتك ، والقبول من مشورتك !
أخرجت قلبه ، وأضعفت تماسكه ، وألبت عليه شمله . ودخلت
بينه وبين ربه ، حتى استثقل حسن الصبر فيما حربه ، وشك فيما
وعده به من جزيل المثوبة ، وفيته الكفاية ، وغيط المستدرج بالنعمة ،
والظالم في التوسعة ، والكافر [F. 67^a] لمواهب الله - عز وجل -
لديه ، وإحسانه إليه : فأجمع عليه مع زوال النعمة ، والحلو من
العصمة . وكان بك من أعظم المتحنيين محنة .

(٦) يا حولة الخواطر ! تأوهي بمقدار تفريق المظنون من المتيقن ،
والواجب من الممكن : ولا تتيقني بظاهر القول على باطن الفعل . فإن
الإشكال ، في هذا العالم ، أكثر من الإبانة . وهو كالموضع المظلم :
لا يستقصي المستعرض فيه فرق ما بين الألوان والآثار . فإذا تخلص

1 سورة : (السورة من الحمر ، شدتها ، ومن المجد ، ارتفاعه ؛ ومن النضب
حدثه ؛ ومن الحاكم ، سطوته) || ملك : ملك || 3 منامك : مقامك || ارتجاعك :
ارتجاعك || 3 صدره : (الصدر) بفتح الدال (الرجوع عن الماء ، أو الرجوع من
السفر) || 4 فيك : فيك || لك : لك || بك : بك || 5 فيك : فيك || 6 ضيقة
(بفتح فسكون) الفتر ، سوء الحال ؛ جمعها : ضيق || المقل : المفتقر ، من « أقل »
أى افتقر || ويجه : (كلمة عذاب وهي منصوبة بفعل مضمر : أئزمه الله ويجه ، أى
هلاكا وويلا) || طاعتك : طاعتك || مشورتك : مشورتك || 7 وألبت : (ألب
عليه الناس - بتشديد اللام وتخفيفها - حرضهم عليه || 8 فيما : فى ما) بخط جديد
والأصل : فيما) || حربه : حربه الأمر : اشتد عليه أو أصابه || وشك : وشك || 9
وفيته : وفيته (والفيتة - بكسر الفاء - النوع من « فاء » : إنه حسن الفيتة ، أى حسن الترجمة .
وبفتح الفاء المرة من « فاء » || 12 بك : بك || 13 باحولة : حولة ، هنا ، بمعنى حيلة ،
وجمعها : حول || 15 الإبانة ، الإبانة || 16 الألوان : الألوان || فإذا : فإذا

- لك شيء ، بمقدار طاعتك ، فضعيه في موضعه ، ولا تتجاوزى به محله .
 وإن التقصير عنه ، أسهل من التعدى به . وارغبى إلى ممسك عصم
 الإصابة في تسديلك . وأنهمى ما يغلب على إرادتك ، فإنها تبتلك ، 3
 مع يسير من الشبهة ، عن مواصلة الحقيقة . واعلمى أن ما صدر
 عنك مثبت في صحائفك . ومخلد عليك . فاخترى منه ما
 حملت صحبته ، ورجوت زلفته . فإن الأيام تجد بك في هنالك : 6
 وأنت مرتتهته بقولك وفعلك .

- (٧) يا عالماً عدل عن مزاحمة المتكبيين ، ومقارعة المتصوفين ،
 بتمير ما اقتبس ، والنوغل في غايات ماسوره ، حتى اتخذها الجاهل 9
 سخرياً ، ورآه من ساعده الاتفاق ، وجانبه الأصواب ، عادلاً
 عن حظه ، مشغولاً بما لا يلزمه ، — ثابر على زلفتك ، واصطبر
 لعسرتك ، ولا يغرك من كافحك بالتصغير ، فإن المكافيف 12
 لا تعرف فضل الأضواء ، والصم تجهل تغريد الأصوات .

1 لك شيء : لك شيء : طاعتك : طاعتك || 2 ممسك : ممسك || عصم : جمع عصمة
 رهي : هنا : بمعنى : سوار استعيرت كحياة لمن فضيحه ومزيتة الإصابة || 3 في تسديلك : في
 تسديلك || إرادتك : إرادتك || فإنها تبتلك : فإنها تبتلك (وتبتلك أى تقطعك
 . فعلها : بتت تبتت || 5 عنك : عنك || 6 صحائفك : صحيفتك || ومخذ : (أى لازم
 وثابت فعله «أخلد» بمعنى : أقام ومال ولزم || عليك : عليك || 6 زلفته : (أى مترلته .
 وجمع زلفة : زلف) || فون : فون || بك في هنالك : بك في هنالك || مرتتهته :
 يتار في اللمة : ارتهن الشيء منه : أى أخذ رهناً ؛ وارتهن بالأمر : تقيد به || 8 بقولك
 وفعلك : بقولك وفعلك || 9 المتكبيين : يقان : تكبس ، أى أدخل رأسه في
 قميصه . فالمتكبيسون هم الذين يدخون رؤسهم في قمصانهم . ولعل هذا كذا ، من
 عادات بعض أدياء الزهد والحياة الروحية || 9 ماره : انتقض عليه وصارعه ||
 10 سخرياً : مصدر سماعي لسخر ، يسخر . وهو تكليف عمل بلا أجره ،
 أو التكليف بنير إرادة ، أو التهر على العمل || ورآه : ورآه || 11 زلفتك :
 زلفتك || 12 لعسرتك : لعسرتك || يغرك : كافحك : كافحك
 (و « كافحك » هنا بمعنى جابهك) || المكافيف : جمع مكفوف وهو الأعمى ||
 13 الأضواء : الأضواء

وليس يعلم محلك إلا من فيه جزء مما أشرق فيك ، فطرقك
 [F. 67b] واضحة ، يقودك إليها الرأي ، وطرقهم وعرة ، يعتسفها
 بهم الأركان . والننى يلحق من التوفيق ، فلن يجذبه الحرص ،
 ولا يتموده التذلل - ومحركه سواك - ، ولم يحطك ما أرادك به منه .
 فاصمد لما يعين عليه سعيك . وارجع فيما أتاك به من عسرك إلى
 ميسرة لك : فإن الإخلاص يقوى بصيرتك ، ويزيد في معرفتك .
 ولا يشغلك شيء من العلم عن شيء من حظك .

(٨) يامن أطلقه غضبه من التحفظ ، وبلغ به أقاصي التغيط ، - طأمن
 حشاك وسكن جأشك واتهم المجلب لك ، فإنما يحطب في حبله ، ويسعى
 في حظه . - واعلم أنك رهينة فوارطك ، وأسير جنائيتك ؛ وأن كل ما
 صدر عنك في سورة الغضب ، فحظه في الخطأ أكثر من الصواب ؛
 وأنت نادم عليه عند سكون غضبك وهدوء قلقك : فأطع الله - عز وجل !

1 محلك : محلك || ما : من ما (بخط جديد ، والأصل : ما) || أشرق :
 أشرف || فيك : فيك || فطرقك : فطرقك || 2 واضحة : واضحة || يقودك : يقودك ||
 الرأي : الرأي || 2-3 يعتسفها بهم : اعتسف به الطريق : قاده به فيه (أرسار) ...
 على غير هدى || 3 الأركان : ... من الشيء ، أحد جوانبه القوية التي يستند ... إليها ؛
 من الرجل : قومه وأنصاره || 4 سواك : سواك || يحطك : يحطك || ما أرادك
 ما أرادك || 5 سعيك : سعيك || فيما : في ما (بخط جديد ، الأصل فيما) ||
 أتاك : أتاك || عسرك : عسرك || 6 لك : لك || فإن : فإن || يقوى بصيرتك :
 يقوى بصيرتك || في معرفتك : في معرفتك || 7 يشغلك شيء : يشغلك شيء ||
 حظك : حظك || 8 طأمن : أي طأمن || 8 حشاك : حشاك - والحشا (جمعها أحشاء)
 ما في جوف البطن وما انضمت عليه الضلوع || جأشك : جأشك - والجأش ، اضطراب
 للنفس من حزن أو خوف || المجلب : من أجلب ومعناه هنا : كسب يقال : أجلب
 لأحله ، أي كسب لهم . ومن معاني «أجلب» اللعوية : اختلاط أصوات التوهم وتجمعهم من
 كل جانب للحرب || فإنما : فإنما || 9 يحطب في حبله : تعبير أدبي معناه نصره
 وأعانه أي أن المجلب لك إنما يسعى في نصرته نفسه وعونها (لاني نصرتك وعونك) ||
 10 فوارطك : فوارطك (والفوارط هي ستطات اللسان : ما يقوله المرء من غير روية
 أو تفكير) || جنائيتك : جنائيتك || وأنتك : وأنتك || 12 غشبك : غشبك ||
 وهدوء : وهدوء || قلقك : قلقك

في عصيانه ، ولا تؤثر فيه إلا ما كان خالصاً لوجهه . فحسبك أن تطيع
منه ما دفع بخسك ، أو نصر حقلك . واستعن بالله على ما أفرط عليك
منه ، كما تستعين به على إطفاء حريق ، كان أوله عن قبس استضوأت به .
ليلتك ، أوجدوة أنضجت بها قدرك ، فترامى الأمر فيه إلى أن زاد إحراقه ،
وأعجز إطفاءؤه . واعلم أن الغضب كالملح في الطعام : ينفع ما أصاب القدر
منه ، ويضر ما تجاوز ذلك . وإن من أحسن ما استعرض ، حلماً دفع بادرة ،
وأناة [F. 68^a] كنت فورة ، وقادراً نظر بعين الله — عز وجل ! —
فيما له وعليه .

(٩) يامن قبل الوديعة ! تأمل ما في ذمتك منها ، وما يجب عليك فيها .
واعلم أن فرضها عليك أعظم من فرض مالك : لأنه لا يسمعك ،
فيما ملكك ، وقايتة بنفسك ، ولا التعريض للحكارة بدونه .
وهذا واجب عليك في الوديعة . — ومن حق الله فيها أن تذكى
العيون في حراستها ، ولا تسلمها إلى صاحبها إلا وهي على الحال
التي دفعها إليك ، من أمن السرب ؛ وأن تقيمها مقام من
فارغت عنه من المحقرين بك ، حتى تخلص : فإن الله —
عز وجل ! — يشكر لك ما لحقتك فيه .

1 فحسبك : فحسبك || 2 بخسك : بخسك (ودفع بخسك أي أراح الظلم
منك ، يقال : يخسه أي ظلمه ، و«بخسه» حقه : لم يعطه كاملاً) || حقلك : حقلك ||
عليك : عليك || 3 إطفاء : إطفاء || 4 ليلتك : ليلتك || قدرك : قدرك ||
5 إطفاءؤه : إطفاءؤه || 6 ذلك : ذلك || استعرض : أي المستعرض ؛ و«استعرض»
هنا : أحب وطلب أن يظهر منه || بادرة : ما يظهر من الإنسان ؛ في ساعة الغضب ،
من خطأ أو نحوه || 7 وأناة : وأناة (والأناة هي التأني والحلم والرزانة والرفق) ||
فورة : الفورة من الحر أو الغضب هي شدته || فيما : في ما (بخط جديد ، والأصل :
فيما) || 9 ما في ذمتك : ما في ذمتك || 10 عليك : عليك || مالك : لأنه لا يسمعك :
لأنه لا يسمعك || 11 فيما : في ما (بخط جديد ، والأصل : فيما) || بنفسك : بنفسك ||
12 عليك : عليك || تذكى : يقال : ذكى النار ، أي أشعلها ؛ والحرب : أشعل نارها .
فتذكية العيون في حراسة الوديعة هو سهرها على حفظها ومراقبتها إياها || 13 وهي :
وهي || 14 إليك : إليك || السرب : هو سيلان الماء من الوعاء || 15 بك : بكك ||
فان : فان || 16 لك : لك || ما لحقتك : ما لحقتك

(٩-١) واعلم أن الأمانة فضيلة لا تبور في الصالح والطالح ؛
 وأن القلوب مجبولة على الميل إلى مستشعرها . والخائن صغير
 3 الهمة ، خلق الذمة ، قوى النكاية لنفسه ، خسيس الموقع ،
 قبيح المكافأة . فتمحق عائده . ولا تتكرر بشيء من سعيه ؛
 يفسد به نظام الجماعة . وتتغير صورة الإنصاف . والله - عز
 6 وجل ! - فيه عبرة يردع بها فريقاً من عباده ، وعقوبة
 لا تخطيه ولا تمهله : وإجابة تلحق المستصرخين فيه ، تقل جده
 وتؤمن كيده .

(١٠) يا حاكمًا تصدر مجلس الحكومة ، ونشر علم الهيبة ،
 وكلم الخصمين من أبعد مراتب حاضريه ! إنك مسؤول عما تحكم به .
 وإن من الحق عليك أن تكون من الناس بموضع لسان الميزان :
 12 يذبيء عن رجحان الراجح ونقصان الناقص [F. 68b] ولا تعدل
 عنه ، فیری بك الراجح ناقصاً ، والناقص راجحاً : واعلم أن
 القصاص واقع ، وهو يلحقك فيمن خفت عليه ،
 15 حتى تخرج إليه منه . - وإن من أيسر ما يلزمك للخصوم ،
 أن تفقه ما احتكموا إليك فيه ؛ وتتأني لإفهامهم ما أوجبه الحق
 عليهم منه ؛ وتتأني حيرة المتحير منهم : بإيناس وحشته ، وتسكين
 18 روعته ، وكف فاقتهم . - وتعتمد عليهم بما اعتمدك باريك به :

2 والخائن : والخائن || 3 خلق الذمة : أي فاسدها || 4 المكافأة : المكافاة || فتمحق :
 أي الحيانة من الخائن . والمحق هنا ذهاب البركة || عائده : عائدته . وللعائد (ج عوائد)
 هو المعروف والصلة والمنفعة || بشيء : بشيء || 7 تقل جده : أي تجعل حظه ورزقه قليلاً
 ناقصاً || 10 إنك مسؤول : أنك مسؤول || عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) ||
 11 عليك : عليك || 13 بك : بك || 14 يلحقك : يلحقك || 15 حتى : (مهملة في
 الأصل) || ما يلزمك : ما يلزمك || 16 إليك : إليك || وأنى : (نأني للأمر : تنهياً له
 وأناه من وجهه ، وتأني له الأمر : تنهياً له وسهلاً) || 18 روعته : (الروعة هنا هي
 الفزعة) || اعتمدك باريك : اعتمدك باريك

من حسن الأتاء ، وستر القبيح ، وجميل الهداية . فإنه أنحف لثقلهم عليك ، يوم لا ينفعك إلا قول صادق ، أو عمل صالح .

- (١١) يا من سقى محله ، وزاد وزنه . وتخلص بلسانه 3
إلى تلبيس حجة خصمه ، وإيقاع الشبهة في أمره ! خف الله عن ذكره في فضله عليك ، وإحسانه إليك . فإنه لم يودعك مواهبه ، لتجعلها ذريعة إلى غبن من عاملك ، ولا لإيقاع الحيلة على من 6
سألك . - واعلم أن الله - عز ذكره ! - قد حصر ما غاب عن الناس منكما ، وشهد حقيقة أمركما : وكفاك به شاهداً ، لك أو عليك ! وإله لا يخلصك منه قضاء الحاكم لك على خصمك ، 9
بما ظهر له ؛ وإنما يخلصك أن يقضى لك على ما صدقته فيه . واختر لنفسك ، المرتبة بسؤالك ، عند إمكان الاختيار . -
واعلم أن من أثر الحق ، وإن كان مغلوباً ، أقرب إلى الله - 12
تعالى ! - من أثر الباطل وكان غالباً : لأن المغلوب مظلوم ، مأجور ، والغالب [F. 69^a] ظالم ، موزور . وكل أمر ، وإن 15
كثر التلبيس فيه ، فهو راجع ، بالله ، إلى حقيقته ؛ وإليه ثوابه وعقابه :

1 الأتاء : الآتاء (والآتاء ، هنا ، هو الأناة وهي التمهّل والترفق في الأمور ، مصدر : أتى ، يأتي) || فإنه : فانه || 2 عليك : عليك || لا ينفعك : لا ينفعك || 3 سقى : (أي ارتمى وطال) || وتخلص بلسانه : أي أدرك بقوة يانه) || 4 إلى تلبيس... خصمه أي إلى تضييقها وإدخال الشك عليها) || 4 - 5 خف ... في فضله : (ليكن خوفك أياه بديلاً لك عن ذكر فضله) || عليك ، إليك ، إليك ؛ إليك || فانه : فانه || 5 يودعك : يودعك || غبن : (مصدر غبن يغبن ويغبن : وهو الخداع والغلبة في البيع والشراء ، أو النقص في الثمن وغيره) || عاملك : عاملك || 7 سألك : سألك || وكفاك : وكفاك || لك أو عليك : لك وعليك || لا يخلصك : لا يخلصك || 9 قضاء : قضاء || لك على خصمك : لك على خصمك || يخلصك : يخلصك || لك : لك || لك لنفسك : لنفسك || 11 بسؤالك : بسؤالك : (أي ما سلف منك هو الذي يحدد اختيار نفسك عند إمكان الاختيار) || 13 لأن : لأن

(١٢) يا من اعتقد سوء المكافأة لمحسن إليه أو مسيء به ١ لقد
 اتهمت ربك فيما أحاط به : و قدرت أن سعيك متجاوز للطفه ،
 3 وحولك زائد على كفايته . إن تكن بتت سوءا فيمن عمل جميلا ،
 فقد تعرضت بسخط ربك ، وجمعت بين كفر النعمة ؛ وكفر المعروف ،
 وخلاف العرف : وإن كنت بتت في مسيء إليك ، فقد كان يجب
 6 عليك تقديم التضرع إلى من يكتيك في سهوك ، ويحرس عيبك
 وما نأيت عنه من أمرك ، ومصانعتك على مصلحتك باسقاط الغل ،
 وحسن التجاوز .

(١٢ - ١) واعلم أن النيات السليمة محروسة بمنايع من الله -
 6 جل وعز ! - لها ، وأنها قريبة من صفوته ، وآثرة بخيرته من أولياء
 الله ؛ - وأن النيات المدخولة مضانة لأولياء الله ، معاركة لحربه ؛ يرذل
 12 بها أصحابها ، ويرمون بصنوف من الأسواء : فتقدمهم الحمية عن
 حسن الإقلاع والشقوة عن فضل التبیین ، ولا يرجون وقار الله
 وتصلب لكيره : فهم يتسكعون ؛ ويقلدون أنهم ينتصرون . والله -

1 سوء : سؤ || المكافأة : المكافاة || مسيء : مسي || ربك : ربك || فيما : في
 ما (بخط جديد : والأصل : فيما) || 2 سعيك : سعيك || وحولك : وحولك
 || زائد : زائد || 3 بتت : (أي نويت وجزمت) || سوءا : سؤوا || 4
 تعرضت بسخط : (المعروف : تعرض لشيء - أي تصدى له وطلبه - لا تعرض
 به ، ولكن يقال : عرض به أي عابه بقول) || ربك : ربك || في مسيء
 إليك : في معنى اليك || عليك : عليك || يكتيك : يكتيك (وهذه الكلمة هنا لا معنى لها .
 ولعل الصواب : يكتك ، أي يترك) || في سهوك : في سهوك ||
 عيبك : عيبك || 7 أمرك : أمرك || مصلحتك : مصلحتك || 9 بمنايع : (مهملة في
 الأصل) || 10 وآثرة : وآثرة (والآثر لغة : هو ذاكر الحديث عن غيره) || بخيرته :
 (الخيرة هي الاسم من قولك : اختار الله . مثلا : محمد خيرة الله من خلقه) || أولياء :
 أولياء || 11 مضانة : (لعل الصواب مضانة من : ضاني : يضاني - أي المتأساة والمضانة
 للمرص وغير || معاركة : (مصدر : عارك : يعارك : أي قاتل) || لحربه : (لعل
 الصواب : لحربه : بعد ذكر : « لأولياء الله » || 12 الأسواء : الأسواء || فتقدمهم :
 فيقدمهم || الحمية : الحمية

عز وجل! - فيهم إرادة لا معدل لهم عنها وهو كفيل بمكافأة المحسن
على إحسانه ، والمسيء بإساءته . وإليه مآل كل نازع وشارد !

- (١٣) يا عبيد الخطيئة ، وأعراض المنية ! قد مضى الليل ³
بما [F. 69^b] اشتمل عليه من قبح أفعالكم ، وثبت لدى عالم
سركم وجهركم ، وليس يقعدكم عن حسن الإقلاع إلا نقصان
المعرفة لمن اجتزأتم عليه ، وتعرضتم بسخطه . فطهروا النيات . ⁶
وألّفوا بين الأصوات . وواصلوا الاستغفار . وعجوا عجيج المرتينين
بشقوة الأبد . وحركوا صالح انتوفيق بشاة التضرع ونهاية التذلل .
ولا يغرنكم حلم الله عنكم ، فإن أكثره استدراج لمن أحب أن ⁹
يأخذه على أزيد مما جناه ، وأوفى مما آتاه .

(١٤) يا من يملك حوائج العالمين

- ¹² ويحبب تضرع المخلصين
ويستعرض نيات السائلين
ارحم من قعد به عن أمل سوء عمله
¹⁵ ومنعه من حظه فرط زلله
وغلبت فتنته يقظته
واحتكمت في مهبته عاداته
¹⁸ وآثر على ما قرّبه منك ما باعده عنك
إنك كريم العفو ، حسن الإجابة !

• • •

:

1 بمكافأة : بمكافاة || 2 والمسيء بإساءته : والمسيء بإساءته || 2 مآل : مآل || 3 مضى
مضى || 6 بسخطه : (الصواب : بسخطه || 10 ما : من ما (بخط جديد ، والأصل : ما
|| ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || آتاه : (مهلة في الأصل) ||
11 يملك حوائج : يملك حوائج || 12 تضرع : (مهلة في الأصل) || 13 للسائلين :
للسائلين || 14 سوء : مؤ || 18 منك ، عنك : منك ، عنك || 19 إنك : إنك

(١٥) هذه صحيفة كانت تقرأ مع طلوع الفجر في « الهيكل » ،
ولا يطلق لأحد أن يقرأها في غير الصلاة ، وهو جالس ، فاذا بلغ :
« يا من يملك حوائج العالمين » ، عجز كل من في « الهيكل » خلفه ، بمثل
3 ما يقول ، إلى أن ينتهي إلى آخرها . ويتواهبون الضعائين : ويعانق
بعضهم بعضاً . ويكثرون البكاء تلك الساعة :

- 2 ولا يطلق : (أى لا يسمح) || يقرأها : يقرأها || الصلاة : الصلوة (غير واضحة
تماماً في الأصل) || 3 يملك حوائج : يملك حوائج || 4 الضعائين : الضعائين ||
5 البكاء : البكاء || تلك : تلك

الصحيحة المعروفة بالرحمة

- (١٦) ضَجَّتْ الملائكة من خطأ المنين ، وجور المتسلطين ، وتكبر
 [F. 70^a] الموحدين ، وقنوط המתحنين ! فناداهما مالك سرها وجهرها :
 لما آثرت أقبح مما أنكرت ! إنك مجبولة على حسن الطاعة ، خلية
 من العلائق الشاغلة : قد بصرت رشذك . وهديت إلى حظك . وأسكنت
 6 من الملكوت بنجوة تنقصر عنها الفتن ، ولا ترقى إليها المحن ،
 وعبيد الدنيا في سجون من أجسامهم ، وما يقتضون إياه مما
 يعدل بهم عن فوزهم . تجذبهم حواسهم إلى عصيان عقولهم :
 9 قد حُجِبَ عنهم ما يُفَضُّون إليه من مُدَدِ أعمارهم ، ومتادير
 أرزاقهم : فأراؤهم تكهن . وعزائمهم تطين . متفاوتون في
 خلقهم وهممهم ، ورضاهم وسخطهم : ليم ، بتسخير جملتهم ،
 12 عمارة عالمهم ، وليظهر في أحسن معارضه . — فالجماعة مطبقة
 فيما أهب بها إليه . فإن عاقد الصواب ، منها ، جائر في قصده ،
 ومغلوب بما اعتوره من فساد نشوه ، وتمكن عاداته ، وقوة
 15 غرمة ، واعتراض الشبهة بينه وبين ما يصلحه . — والإرادة لا تتبع
 إلا غالبا لها . والعاقل يغفر سقطات المغلوبين ، ولا يؤاخذ بزال المقهورين .

3 الملائكة : الملية || 4 مالك : مالك || 5 ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || إنك :
 انك || 6 العلائق : العلائق || رشذك : رشذك || وهديت : وهديت || حظك : حظك ||
 7 ولا ترقى : ولا يرقى || 8 ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || 10 فأراؤهم :
 فأراؤهم || تكهن : (أى : نعى بما لا تعلم) || وعزائمهم : وعزائمهم || تطين : (أى :
 تفتت وتهدم) ، من قولهم : طين النار : دفنها لتلا تطفأ || 11 جملتهم : (يمكن قراءة
 الكلمة : جملتهم) || 12 وليظهر : (أى : عالم البشر) || 13 فيما : فى ما (بخط جديد
 والأصل : فيما) || أهب : يقال : أهب الريح : أناجها : أهبه من نومه : أرتظه ،
 أهب للأمر : استمهله || جائر : جائر || 16 غرمة : (دية أو خسارته)

(١٦-١) فاجملوا ، مكان التأجج عليهم ، الرقة : وكونوا لهم كالآباء المغتفرين لزلل أطفالهم . وجددوا الشكر لمن رفعكم عليهم : فإن تمام النعمة مقرون بشكر الشاكرين عليها : - إن أبدانهم قد أوثقتهم بأكبال منعت قواهم من التنفيذ ؛ وفضائلهم ، عن الظهور . وأعجز بهم عما تعبدتم به وكلت قواكم له [F. 706]
 3
 6
 9
 فيها لا يجب به عنده .

(١٦ ب) فاستغفروا لهم . واهدوهم كما يهدى المبصر منكم المكفوف منهم : فهم فقراء الخليفة ، وسكان عامة كل قرارة :
 12
 أو ماترون أن متوخى العدل فيهم يقضى على الظاهر ، ولا يعلم باطنه ؟ ولعل فيه نهاية غشم الغاشم : - والظالم منهم يسطو ، كثيراً ، على ظالم لنفسه ولغيره : فيردع شراً عظيماً وسوءاً كبيراً .
 15
 والمنفق منهم في المآثم ، ربما أصاب بإنفاقه مافات شائعه ، وأمسك بئله أرماق ما قلّ ذاهبه . وليس في حوبة الدنيا شيء يحدث مساة إلا كان سبياً لمصلحة ، ولا يتبع مصلحة إلا كانت سبياً

2 كالآباء : كالآباء || 4 التنفيذ : التنفيذ || وفضائلهم : وفضائلهم || 5 عما :
 عن ما (بخط جديد والأصل : عما) 6 || مرووس : مرووس || 9 فيما : في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 11 فقراء : فقراء || قرارة : (المستقر المنخفض من الأرض) || 13 الغاشم : (الظالم الشديد الظلم وهو أيضاً الحاطب الذي يحتطب ليلاً من غير نظر ولا تفكير . وباب الأول « نصر » ، والثاني « ضرب ») || والظالم : وظالم || يسطو : يسطروا || 14 رسوما : رسوما || 15 في المآثم : في المآثم || شائعه : شائعه (و « الشائع » هنا هو السهم المشترك غير المقسوم . أي ما يخص الإنسان من مال ونحوه) || 16 أرماق : (جمع رماق : بقية الروح) || وأمسك : وأمسك || ماقل : (قل عقله : ذهب ثم رجع - وبابه : « ضرب » - . وقل الجيش هزمه ، وبابه « رد » المراد هنا المعنى الأول من طريق الكناية) || حوبة : (جمع حوب ومن معانيها المناسبة هنا : الحالة) || شيء : شيء || 17 مساة : مساة

لمساعة . ولهذا بطأت إجابة أكثر المتظلمين إجابة بعض المتظلمين ،
وليس في طاقتكم أن تعلموا « سر الخليقة » ومبناها ، فيتضح لكم
حسن النظام ، وعدل الأحكام . فاحضعوا لمن فوقكم ، وأرقوا
بمن دونكم !

* * *

(١٧) يا أيها الإنسان الذي خاف عمله ، وعظمت خشيته
لفوارطه ! أتراك تصل إلى مالم أوقفك عليه ، وأخذك بما لم تستطع
دفعه ، أو يبلغ سعيك قضاء حق النعمة عليك ؟ إنك لن ترجع إلى
أشفق عليك من ربك ، ولا أرحم بك من [F. 71^a] خالقك
وهو ، مع (ما) ابتداءك به من نعمه : عند أحسن ظنك ، وأوفى
تأميلك . وإن جسدك قد منعك من التجهيز في صلاحك ،
وشغلك بموانعه ولذائحه .

(١٧ - ١) وقد أسقط ربك عنك في الأعياد ، بتحسين
عيشك وحمية نفسك ، لتجم قواها ، وليريحها فيها من تعب
المجاهدة ، وألم المغالبة . فظهر قلبك فيها من غش الحقد والذنوب ،
وسريرتك من خبث الكيد ، وقدرتك من طاعة البغى . وأظهر

1 لمساعة : لمساءة || بطأت : (بطأ - بتشديد الطاء - ثبطه وعوقه وأقعدته
عن أمر) || 3 رارقوا : (يقال : أرق قلبه : ألانه ، وأرق الشيء : جعله
رقيناً) || 6 لفوارطه : (الفوارط ما قصر فيه المرء وضعفه أو ما قاله من غير رويته ولا
تفكير) || أتراك : أتراك || أوقفك : أوقفك (ليس في المأثور عن كلام العرب
« أوقف » إلا في موضعين : أوقفت عن الأمر ، أي أقلمت عنه ؛ ما أوقفك هنا ، أي
شئ صيرك إلى الوقوف هنا) || وأخذك : وأخذك (وأخذ هنا ، بمعنى عاقب على اللئيم) ||
7 سعيك : سعيك || قضاء : قضاء || عليك : عليك || إنك : إنك || 8 عليك :
عليك || ربك : ربك || بك : بك || خالقك : خالقك || 9 ابتداءك :
ابتداءك || 9 ظنك : ظنك || وأوفى تأميلك : وأوفى تأميلك || جسدك :
جسدك || منعك : منعك || 10 في صلاحك : في صلاحك || وشغلك : وشغلك ||
12 ربك عنك : ربك عنك (كلمة ربك ثابتة على هامش الأصل بقلم جديد مع إشارة
صح) || عيشك : عيشك || 13 نفسك : نفسك || 14 قلبك : قلبك ||
وسريرتك : وسريرتك || 15 وقدرتك : وقدرتك

- ما في طاقتك من ترفك وزينتك . واقبل رخصة ربك فإنها هدية
منه إليك . واعف كما عفا عنك . وأحسن كما أحسن إليك :
- 3 (١٧ب) وإذا انقضى عيدك فراجع فرضك . وأمسك نفسك ،
فإن البر ، من الناس ، يقيم العيد مقام النوم الذي يستريح به النائم
من تعب في معاشه ، ثم يعاود ، بعد انتباهه ، سورة الاضطراب ،
6 وتجتشم الاكتساب . - إن إدلال المجتهد بعمله ، أعظم خوفاً من
خطيئة المعترف بتقصيره . وليس يخاف عيد الكريم مناقشة لهم .
والرجاء لعفوه أحجب من الخوف لعتابه : والثقة به تهبط جزع
9 المعترفين ، وخشية المفرطين .

- (١٧ج) إن الحكيم يعلم مآل كل شيء أحدثه في حين إحداثه ،
وما يكون منه إلى انقضاء مدته . واعادل لا يتخرج شيئاً للإساءة به :
- 12 وجوار الله عائد على من جاوره ، وفضله شائع فيمن يحويه :
وليس في جميعهم خارج عن إرادة خالقه ، [F.71 b] ولو خرج
عنها لكان ذلك تقصيراً بقدرته . ولولا عصيان خلقه لما عرف
15 عفوه - جل وعز ! - فيمن فطره . لطف يسرى في غفلتهم عنه
وجهاهم به ، فيحسن حراستهم ويصيب موافقتهم . وتحرز الناعل
عما يحتاج إلى دفعه ، أكثر من تحرزه عما قوى على إماطته .
18 ولو حصل أحدكم على نفسه لحبس جميع ما يقيمه في مجاه :

- 1 طاقتك : طاقتك || ترفك وزينتك : ترفك وزينتك || ربك : ربك || 2
إليك : إليك || عنك : إليك || إليك : إليك || 3 عندك : عندك || فرضك :
فرضك || وأمسك نفسك : وأمسك نفسك || 4 البر : (ج) أبرار وهو الصادق ،
الحسن ، المطيع . وضبطت الكلمة في الأصل بكسر الراء) || النائم : النائم ||
5 سورة الاضطراب : (أي شدته وعنفه) || 6 وتجتشم الاكتساب : (أي تكلفه
على مشقة) || 7 خطية : خطية || 8 والرجاء : والرجاء || 10 مآل : مآل || شيء :
شيء || 11 انقضاء ، انقضاء || شيئاً : شيئاً || للإساءة : للإساءة || 12 عائد : عائد ||
شائع ، شائع || 15 يسرى : يسرى || 17 عما : عن (بخط جديد والأصل : عما)

- وأفضل الفيئات فيئة الرجل إلى ربه - عز وجل ! - . فانتقلوا ،
 في هذا اليوم المبارك ، عن خوف أعمالكم إلى الثقة بغفران ذنوبكم .
 3 ولا تجعلوا ما أوسع عليكم سبباً للتضييق على من تحت أيديكم .
 فإن البركات منوطة باتفاق اقوى والتمائم الأنفس . وعجموا بالشكر
 لراغب الحياة ، ونهاية آمال الراغبين . واعلموا أن المتناع عن معاودة
 6 الذنب من ذنوبه ، يتم نص عنه ماسلف من شواكله . ولورأى
 الرجل منكم ما له عند ربه ، ارجب إليه في لحوقه به ، ولعلم أن
 الدنيا أضيق محاسبه .

- 9 (١٨) ياغفر الله ! ماأشرقك في قلوب الخائفين :
 وأقر ك لعيون الخبثين !
 أقبلت بين سائق من فضل الله - عز وجل - وحادي من طوله
 فنبذت عجاجة الغيظ
 12 ودرست مراسي الظلام
 ودحضت مؤلم الوجمل

- 1 النيات : «فيئات» (وهي جمع فيئة - بكسر الفاء - . يقال : «إنه حسن الفية» ||
 حسن الرجعة . وأما بفتح الفاء فهي تدل على المرة الواحدة للرجعة) || فيئة : فيئه ||
 2 المبارك : المبارك || 3 للتضييق : للتضييق - مصدر «ضيق» - وهو جعل الشيء
 ضيقاً ، أو التشدد عليه . وأما «التضييق» فهو صيرورة الشيء ضيقاً ، أو كينونته كذلك ||
 4 والتمائم : والتمائم || 6 يتمحص : (ينجل وينكشف) || شواكله : (جمع شاكلة ،
 والمعنى المناسب لهذه الكلمة هنا : النية . ان المصمم على ترك معاودة الذنب تنجل أمامه
 ماصدر منه من نية) || 8 محاسبه : (جمع «محاسب» مكان المحاسب ، السجين) ||
 9 ماأشرقك : ماأشرقك || الخائفين : الخائفين || 10 وأقر ك : وأقر ك || المخبثين :
 (هم الخاشعون لله) || 11 وساد : (الحادي هو سائق الجمال بالنساء . الجمع :
 حداة) || الطول : (هو الفضل والفن والسمة والعطاء) || 12 عجاجة الغيظ : (أي دخانه
 وغباره ... - وهي واحدة «العجاج») || 13 ودرست : (أي محوت وأزالت) ||
 مراسي : (جمع مرسى ، وهو مكان وقوف السفن إلى الساحل) || 14 ودحضت :
 (ضبطت بتشديد الحاء في الأصل ولكن في المعاجم : «دحض» و«أدحض» بمعنى :
 «بطل» و«أبطل») || مؤلم : مؤلم

وصدقت أحسن ظن الراجي بربه والمنقطع إلى تأمله

فهنيئاً لمن استقررت داره وحللت محله ! [F. 72^a]

يا من خشعت له رقاب العز 3

ودلت عليه فطر البرايا

وارتفع عن تخيل المفكرين

وأوصاف المخلوقين 6

تقبل منا ، في هذا العيد ، ما قدمناه له

واغسلنا من خطايانا فيه

واستقبلنا من عصمتك وإحسانك فيه 9

بما جرت به عادتك عند عبيدك وفقراء خلقك

إنك قريب مجيب .

والسلام على من قبل من الله أمره 12

ولانت له مقادته

ورآه أراف به من نفسه !

• • •

15 (١٩) كانت الفلاسفة ، الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم

والتقوى ، يقومون بها في الأعياد ؛ ويحظرون على العباد

التحسين (؟) فيها ، ويأخذون الموحدين بتحسين الزى ، وإصلاح

2 فهنيئاً : فهنيئاً || 9 عصمتك : عصمتك || وإحسانك : وإحسانك || 10 عادتك :

عادتك || عبيدك : عبيدك || وفقراء خلقك : وفقراء خلقك || 11 إنك : إنك ||

13 مقادته : (مصدر «قود» وهو الخضوع والانقياد لشيء) || 14 ورآه : ورآه || 16

يقومون... في الأعياد: (أى يتلون قياما هذه الصحيفة ، صحيفة الرحمة ، في الأعياد) ||

16-17 ويحظرون التحسين فيها: (قارن هذه الجملة بما يقوله في آخر «الصحيفة» : « فأما

أفلاطن ، فأمر أن تحظر هذه الصحيفة ... ولا تبذل إلا لمن جهد به (شأن العبادة) ») .

- أحوال الفقراء ، وترطيب عيشهم ، ويتواهبون الضغائن . ومن
الدليل على ذلك ، مقاله اوميروس (هوميروس : Homère)
الشاعر ، في شعوه :
3 « وليكن ، في سائر أيامه ،
« في سلامة الصلح من الغل
« والتجمل في المعاش وإفاضه البر
6 « على مثل ما عليه الإنسان في عيده !
فأما أفلاطون (أفلاطون : Platon) ، فأمر أن تُحظر هذه الصحيفة
على المترفين والأحداث ، ولا تبذل إلا لمن جهده به (شأن) العبادة .
9

1 الفقراء : الفقراء || الضغائن : الضغائن || 2 ذلك : ذلك || 2-3 مقاله .
في شعره : (لم نعثر على هذه القطعة ، المذكورة هنا ، لاني « الإلياذة » ولاني « الأوديسة »)
|| 2 اوميروس : اوميروس || 4 سائر : سائر || 6 والتجمل : والتجمل || 9
الأحداث : (ج حدث وهو الصغير المن) || 9 ولا تبذل . . . لمن جهده في العبادة أي
جد فيها وبالع في أمرها . أما استعمال : « جهده به » فيراد به : امتعته واختبره

III

الصحيفة المعروفة بالغمامة

- 3 (٢٠) يامن أمهل فطنا ، وقوى فبغى ، وساهم فعدا ، ولم
ير فظن أنه لا يرى ! كم يتظلم منك جوارحك ، ويشتكى قبيحك
مشاعرك ، [F. 72^b] وتهادى فى خطلك ، وتنقاد لزللك ! قد
6 جعلت ما أهدي إليك ذريعة لما حذر عليك . أطاعت السماوات
وعصيت . وخشعت الجبال ونأيت . يضعف عملك ، ويقوى أملك .
ويتقرب أجلك ، ويبعد وجلك . تستغشئ الناصح لك ، المائل إليك ،
9 وتستقبح الخاطب عليك . وتنفر من اتقريب منك . وتستبطن النازح
عنك . قد أنساك سكر الشهوة عائد التجربة . وغلبة الهوى : ثمرة
الموعظة . وتصدت لك المحبوبات مشتملة على المكار ، فأوردتك
12 ولم تصدرك . — أو ما علمت أن أوجح ما فى الصحة طاعة المآثم ؟
وأوبأ ما للفتنة احتجاب المظالم ؟

3 فبغى : فبنا || وساهم : (ساهم : غلب) فى رمى السهام ؛ « ساهمه فى الثمر » :
شاركه فيه) || 5 يتظلم : (اقرأ : يتظلم) || منك : منك || جوارحك : جوارحك ||
ويشتكى : (اقرأ : ويشكى) || 3-4 قبيحك مشاعرك : تبعثك مشاعرك || فى
خطك : فى خطأك || 4 لزللك : لزللك || 5 ماأهدى إليك : ماأهدى إليك || ذريعة :
ذريعة || عليك : عليك || 5 الهيات : السموات || 6 عملك : عملك || أمك :
أملك || أجلك : أجلك || وجلك : وجلك || 7 لك : لك || المائل إليك :
المائل إليك || الخاطب : (أى الطالب) || 8 عليك : عليك || منك : منك ||
وتستبطن النازح عنك (عنك) : (تقترب من النازح أو تقتربه إليك) || 10 عائد : عائد
|| 11-12 فأوردتك ولم تصدرك : فأوردتك ولم تصدرك (أى أحضرتك إليها ولم
ترجع بك عنها) || 11 المآثم : المآثم || 13 احتجاب المظالم : (ارتكاب الظلم)

(٢١) يا ساكن الدنيا ! عَرَّسْتَ بِمِطْيَتِكَ المحبوبة في طريق السيول ، ومحل ذات السموم : إنك لا تطعم بها لذة إلا بعد مقارعة ألم ، ولا تنفك فيها من عقيب ، لما سرك اختياره ، إلا تَوَدُّ أنك قد بينته بأعظم فدية منه . أين من ظنَّ أنه بنجوة من غوائلها ، ونأى عن لؤم بسطها مسالته ، حتى استرسل إليها ، وشغلته عن حظه في دار البقاء ، بالمنح الرائقة ، والصور الموثقة ، — عن مجاهلة مآدمه ، ومكافحة ماحزبه ، حتى لقي الله — عز وجل ! — ناسيا لعهد ، مستهيناً بمقامه ، خائب انسى : محجوج الإيثار ، لم ينفعه ما أعذره به إليه من طول الأمل وبسطة العدل ، [F. 73^a] واستقامة الأحوال وجُمَام الأموال ؟

(٢٢) إنك مؤتمنٌ فيما خُودَلت ، وعليك ، فيه . وضعه في ذوى الحاجات إليه . فإن عُدلت عن هذا إلى الاستئثار به ، فارقت طاعة مخلوك ، وأنصبت حفظه ذكره ومضايكا شكره ، ومنعت عائداً من مستحقه ، وأفسدت نفسك وشملك بما احتجبت به منه ، واشتملت على ما لا يثبت عليك ، ولا تثبت له . — إن أفضل ما ملكه ما يقيم بمقامك

1 سرست : (التعريس نزول النوم في السفر من آخر الليل ، يتعمدون فيه وقعة للاستراحة ثم يرتحلون) || بمِطْيَتِكَ : بمِطْيَتِكَ (والمراد بالمطية هنا - سم الإنسان حيث هو مركبة ، للروح في الفلسفة الألفاظونية والرواقية) || 2 السموم : (بضم السين : مصدر « سم . سم » إحراق الريح الحارة : وفتح السين : الريح الحارة المحرقة ، وجمعها : صائم) || 3 لك : إنك || 3 نفك : تنفك || عقيب : (العقب هو الذي يأتي بعد الآخر ويثله) || سر- : سرك أنك : أنك || 4 بنجوة من غوائلها : بنجوه من غوائلها (أى سالم وبعيد من مصائب الدنيا) || 5 لؤم : لؤم || 6 البقاء : البقاء || الرائقة : الرائقة || 7 ماحزبه : (ما أنتد وصعب عليه) || 8 خائب : خائب || محجوج الإيثار : (ذو إيثار محجوج : هوحجة عليه ، لاله) || 8 ما أعذره به : (أى ما قدم إليه بكثرة وأعطى بكثرة) || 10 وجمام : (بضم الجيم : ملء الآباء : وبالكسر : الراحة . والأول ، هو أنسب هنا) || 11 إنك : أنك || عليك : عليك || في ذوى : في ذوى || 12 الاستئثار : الاستئثار || 13 مخلوك : مخلوك || عائداً : عائداً (والعائد هو المعروف والصلة والعطية والربح والمنفعة) || 14 نفسك : نفسك || وشملك : وشملك || 15 عليك : عليك || بمقامك : بمقامك

ويرحل برحيلك . وأعظم الأغنياء خطراً ، من جاد على من دونه
بما فضل عن حاجته : وأقل ما في خدمة المال ، قساوة قلبك ، وقلة
راحتك : وفرط تواضعك ، وكظم كثير مما تتطلع إليه نفسك ؛

(٢٢-١) وله (أى للمال) خدعة إن فطنت لها خرجت من جملة
غوائلها : وهى اعتقادك أن جميع مطلوباتك قائمة فى قدرتك ،
ما كان المال عندك ، وأنت لو فضضته فى ذوى الحاجات إليه ،
لما كفت فاقتهم ، ودخلت فى جملتهم . — ولو كان اختيار المالك
مسلطاً على ما اكتفه ، لكل ما أخذ إليه ، من هذا التوهم ، توانياً
فى أمره . ولكن سعيه مقرون بالإنفاق ، التابع لحركة جملة
العالم ، أنتى تخدم ماله أوفى منفعة منه ، وتشتمل كثيراً على بث
المكاره ، وإصابة من جنح عنها ولم يسلك فى طرق استيجابها ؛
لأن الحكمة فيما جرى هذا المجرى : زجراً للنفوس عن انسكون إلى
شئ من هذا العالم ، [F.73 b] الذى هو طريق إلى غيره ،
ليكون أفضل ما عاناه الإنسان فيه الصبر عما قادت العادة إليه ، وأن
يرى من سحب الحياة على السبيل التى عليها من حد سفره ؛ وكانت
جملة فكره فيما يتزع إليه .

(٢٣) يا هذا ! إنك تمنح مطلوباتك الذميمة مع سوء صحبتها لك ،
وتصرم مدداً عنك ، وعظم أخطارها بك ، — ما يزيد على ما تعبدت به

1 برحيلك : برحيلك || الأغنياء : الاغنيا || 2 قلبك : قلبك || راحتك : راحتك ||
3 تواضعك : تواضعك || ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || تتطلع :
يتطلع || نفسك : نفسك || 5 غوائلها : غواياها || اعتقادك : اعتقادك ||
مطلوباتك : مطلوباتك || قائمة : قائمة || قدرتك : قدرتك || 6 عندك : عندك ||
وأنتك : وإنك || 7 المالك : المالك || 11 يسلك : يسلك || استيجابها : (مصدر
«استوجب» وهو الاستحقاق والاستلزام والمعنى الثانى هو المناسب هنا) || 12 لأن : لأن ||
فيا : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 13 شئ : شئ || 14 عما : من ما (بخط
جديد والأصل : عما) || 15 من حد سفره : (من متهى سفره) || 17 إنك : إنك ||
مطلوباتك : مطلوباتك || سوء : سوء || لك : لك || 18 عنك : عنك || بك : بك

- لخالقك . وكان ثمننا لزلفتك أنك تصبر عن الشهوات في جمع المال ، وعلى المذلة ، في الخدمة للسلطان ، وعلى الخجل ، في طاعة الهوى . ولست تساور شيئاً ، يقطع ما بينك وبين ربك ، إلا كان أثقل محملاً من فرصته عليك . — أما تستحي أن تكون طاعة البهائم لمصرفها أحسن من طاعتك لمن فضلك عليها ، ورفعك عنها ؟ (و) أن تكون قناعتها ، بما دعت إليه حاجتها ، أكثر من قناعتك ؟ إن الفضل الذي أعطيته ، في قوة تمييزك عليها ، إنمادولتقوى على سياسة نفسك وغيرك . و (لـ) تُعين فضيلتك على رذيلتك . فعكست ما حثت به ، حتى جازيت به حسنك عن قبيحك ، وغلبت بغية حسك على طلبة رأيك وعقلك .

* * *

- (٢٤) إنه لا يقبل على الشريعة إلا المؤتمرها ، والمتمسك بمأخذها . فأما من أطاعها بقوله وتأسفه ، وخالفها بفعله ومسلكه: — 12 فمكذب لها ، بعيد من فوزها . فاحرص أن يطابق علمك [F. 74^a] بها عملك ، وإرادتك ، تصرفك — واعلم أن ما زاد في آخرتك

1 لخالقك || لخالقك || لزلفتك : انك : انك || 4 الهوى : الهوى ||
 شيء : شيئاً || ما بينك : ما بينك || ربك : ربك || فرصة : (تفرصة بفتح الفاء وسكون الراء — داء يصيب فتار الظهر ويؤدي إلى الحدب) || 4 عليك : عليك ||
 البهائم : البهائم || 5 طاعتك : طاعتك || فضلك : فضلك || ورفعك : ورفعك ||
 قناعتك : قناعتك || 7 تمييزك : تمييزك || 8 نفسك : نفسك || وغيرك : وغيرك ||
 فضيلتك : فضيلتك || رذيلتك : رذيلتك || حسنك : حسنك || 8 قبيحك : قبيحك ||
 قبيحك : (البغية — بضم الباء وكسر ها — المطلوب والمبتغى) || حسك : حسك ||
 طلبك : (بكسر الطاء : المطاوب والمراد ؛ وبضمها : السفرة البعيدة) ||
 رأيك : رأيك || وعقلك : وعقلك || 10 المؤتمرها : (أي الممثل لأمرها) ||
 والمتمسك : والمتمسك || 11 أطاعها ... وتأسفه : (الإطاعة بالتأسف استعملت هنا في مقابلته المخالفة بالمسلك فيكون معناها عل ما يبدو : الإطاعة الصادرة عن كره وضرورة . ومثل هذا التعبير : «أطاعها بتأسفه» ، غير مألوف في العربية) || 12 علمك : علمك ||
 14 وإرادتك : وإرادتك || تصرفك : تصرفك || آخرتك : آخرتك

بنقصان دنياك ، أجلى عليك فيما زاد في دنياك بنقصان آخرتك . —
 إن تسويفك بالتوبة ، مطلقاً لربك في حقوقه عليك ، واغترار بإملائه
 لك ، وثقة بما لا يؤمن من تصرف أيامك . وإن اعتمادك على غفرانه
 لك ما اجتريته طوعاً ، ولم يجمع بك فيه ضرورة حالت بينك وبين
 اختيارك ، — تخليعة لنفسك : وإن إصرارك على ما نهيت عنه ، يملكك
 6 إلى مالك سرّك وجهرك :

(٢٥) إنك لا تخالف من أحبيته فيما قاد إلى مصلحتك ، وتفرّدت
 [دونه بعوده عليك . وإن أسوأ الناس حالاً من خاف العدل عليه ، وخسّر
 9 ما لا يرجعه من زمانه ، وكانت حياته عليه لاله : وأخسرهم صفقة من
 حُرّم حسن الاستعداد ، حتى انقضى أجله بشرع الله : — إن بارئك أراف
 بك من أن يعذبك على ما عجزت عن دفعه ، وأعدل عليك من أن
 12 يغفر لك ما أظقت صبراً عنه : وليس يجيبك فيما سخطه إلا من
 سخط عليك ، ولا يمنعك إياه إلا من رأفة بك ؛ فاستعنه على مصلحتك
 بتبديل نيتك ، وتحسين طويتك : وأقم الشهوة مقام الجرب ، الذي
 15 لا يقوم لذة حكمه بفراط إصراره . وليكن الغضب ، عندك ، بمنزلة
 الكلب الذي لا يبق حراسته بجنابة سوره ، وفوارط قسوته : [F. 74b]

1 دنياك : دنياك || عليك : عليك || فيما : في ما (بنحو جديد والأصل : فيما =
 في دنياك : في دنياك || تسويفك : تسويفك || مطلقاً : مصدر «مطلق» وهو التسويف) ||
 لربك : لربك || 2 عليك : عليك || بإملائه لك : بإملائه لك || أيامك : أيامك ||
 اعتمادك : اعتمادك || لك : لك || 4 ولم يجمع ... ضرورة : (أي لم تكن الضرورة
 بمثابة القوة المتمردة التي تحول دون حسن الاختيار) || 7 فيما : في ما (بنحو جديد) ||
 إلى مصلحتك : إلى مصلحتك || 10 الاستعداد : (في المتن : الاعتداد . وعلى الهامش
 بنحو الأصل : الاستعداد ، مع إشارة : صح) || بارئك ، بارئك || بك : بك ||
 11 يعذبك : يعذبك || عليك : عليك || 12 لك : لك || يجيبك : يجيبك || فيما : في
 ما (بنحو جديد والأصل : فيما) || سخطه : (أي كرهه) || 13 عليك : عليك ||
 ولا يمنعك : ولا يمنعك || بك : بك || على مصلحتك : على مصلحتك || 14 نيتك :
 نيتك || طويتك : طويتك || 15 عندك : عندك

- (١٦) إنك مركب من أخلاط متفاوتة ، وقوى متباينة ، وكل واحد منها يجذبك إلى حينه ، ويدعوك إلى مخالفة ما طُبعت عليه ، وأهب بك إليه : وإن أطعت شيئاً منها ، على إنفراده ، أخرجك عن إنسانيتك ، وباعدك من حقك ، وإن عصيته واستعنت عليه بسالف التجارب ، ونخى المواعظ ، وخلوص النية ، وشدة الابتغال في حسن الإخلاص ، - أنجح سعيك ، وفاز قدحك ، وصلحت لطاعة ربك . -
ومن أحمد الأشياء لك وأكفها لنوازحك ، أن تتأمل ما في هذا العالم من قصر مدة المتعة ، بما راق الأعين واستشرفت إليه النفوس ، وما في باطن ما استهواها من إفساد ظاهره ، وسوء التسلط على ملبسه والكافل له . فإنك ترى مالا يليق بالعاقل مقام عليه ، ولا يصدر له سيل ، من فرق الموت بينك وبينه ، بإسان الاعتبار والتمثيل : هل بقي عليه ، مما استهواك به من نهاية ، شيء يسكن لفكك ، ويردع أسفك ؟ فإنك تجد أيدى البلى قد تساهمت نضرة ملبسه ، فطمست أعلامه ، ودرست محاسنه ، وكرهت رائحته ، فصار مرتعاً لأضعف ما يرى من هوام الأرض : وترى ، بعين التوهم ، نفس مشغولة عنك بطول المسألة ، وهية المعاينة ، وعدل المجازاة : قد قصّر هزلته في الدنيا بجده في الآخرة ، وحبس عنه [F. 75^a] ضغائن محياه ما كان يرجو سبقه إليه من روح الإقالة في سعادة ؛

- 1 أنك : انك || أخلاط : (جمع خلط . وفي عرف الأقدمين ، « أخلاط الجسد » هي الدم والبلغم والسوداء والصفراء) || 2 يجذبك : يجذبك || ويدعوك : ويدعوك || 3 وأهب : (يقان : أهب للأمر ، أى استمد له) || بك : بك || شينا : شيا || أخرجك : أخرجك || إنسانيتك : إنسانيتك || 4 وباعدك : وباعدك || حقك : حقك || صعيك : صعيك || 6 قدحك : قدحك (والقبح - بكسر القاف وسكون الدال - هو سهم قبل أن يجعل فيه نصل ويلزق عليه الريش ؛ وهو سهم القمار) || ذلك : ذلك || 7 الأشياء : الأشياء || لك : لك || لنوازحك : لنوازحك || 9 وسوء : وسوء || فانك : فانك || 11 بينك : بينك || 12 مما استهواك : من ما استهواك || شيء : شيء || لفكك : لفكك || 13 أسفك : أسفك || فانك : فانك || أيدى : أيدى || ملبسه : (الملبس هنا بمعنى الجسم وهو ملبس النفس كما هو مركبها) || 14 رائحته رائحته || 16 عنك : عنك || 16 المسألة : المسألة || 17 في الآخرة : في الآخرة || 18 ضغائن : ضغائن || محياه : محياه

ورأى ما أسلفه بأيقظ من طرفه ، وأذكى من حسه •

- (٢٧) إن خوفك من ربك أسرع المطايا إليه ، وتهاونك
بذنبك ، أبطئوها عنه : فاختر منها أجداهما عليك ، وأحسنهما أثرا
فيك . وتزود (؟) من الدنيا بما يكف فائقك : ولا تهالك منها فيما
لعل مدتك تقصر عن الحاجة : إليه فإن عوزك فيما يجزل ثوابك ،
وما فضل منها عنك ، يطيل حسابك : وإياك وطاعة الخواطر ،
وعصيان للزواج : فإنهما يقفان بك على أوفى منازل الندم . واجعل
لربك نصيباً من مناجاتك ، وإن قلت مدته : فإن أجرك يتضاعف
به ، وهمتك تزيد معه . وبادر بإنابتك ، وسوف بمعصيتك :
تستغز رافة ربك ، وتستدع عفوه عنك - واعلم أنك ، وإن طال
شروذك عن الله - جل ثناؤه ! - مردود إليه ، ومحاسب لديه . فارحم
نفسك مما نبأك عنه ، وباعدك منه . ولا يغرك ما توتره الدنيا من
تتميمها لنقصك ، وصلاحها بفسادك : فإنه لها أنفع منه لك .

• • •

- (٢٨) إن راية الله ، في الدنيا ، بأيدي أقوام رتة أحوالهم ،
قصيرة آمالهم . خرس^١ عما باعدهم منه ، وعدل^٢ بهم عنه . فتنبأوا

2 خوفك : خوفك || ربك : ربك || 2-3 وتهاونك بذنبك وتهاونك بذنبك ||
2 أبطئوها : أبطأوها || عليك : عليك || 3 فيك : فيك || وتزود : (غير واضحة في
الأصل : وتستز (؟) ؛ وتسير (؟) || 4 فائقك : فائقك ولا تهالك : ولا تهالك || فيما :
في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 5 فإن عوزك : فإن عوزك || فيما : في (بخط
جديد والأصل : فيما) || ثوابك : ثوابك || 6 عنك : عنك || حسابك : حسابك ||
ولإياك : وإياك || 7 بك : بك || 8 لربك : لربك || مناجاتك : مناجاتك || 8
فإن أجرك : فإن أجرك || وهمتك : وهمتك || 9 بانابتك : بانابتك || بمعصيتك :
بمعصيتك || 10 ربك : ربك || وتستدع : وتستدعي || عنك : عنك || أنك : أنك ||
11 شروذك : شروذك || ثناؤه : ثناؤه || 12 نفسك : نفسك || نبأك : نبأك ||
وباعدك : وباعدك || ولا يغرك : ولا يغرك || توتره : (يقال : وتره حقه :
نقصه ؛ وأوتر بين الأشياء : تابعها وترك بين كل اثنين منها فترة قليلة) || لنقصك :
لنقصك || بفسادك : بفسادك || فإنه : فإنه || لك : لك || 15 بأيدي : بأيدي ||
خرس : (وخرس جمع أخرس)

بظلمها ، وكانوا أهلها . فقدوا الآخرة وجدتها بصددما ، وجوار الله
عندها . — وإن أولياء الله لا يألون للشماتة ، ولا يقوى فيهم الأمل .
[F. 75b] ولا يؤثرون اتصال العادة ، ولا ملايصة الثروة : قد
جانبوا الاحتكار ، واستثقلوا الادخار ، وحرقوا ما وصلوا إليه في
ملكوت السماوات ، حيث يحفظه من أودعه ، ويحضرهم إياه ، في
أوان حاجتهم إليه ، زائد العنة ، متضاعف القدر .

• • •

(٢٩) يا من ملك السرائر

ودلت عليه البصائر !

9 إرحم من عجز عن نفسه
وحار في أمره

واشتهه عليه تلخيص كثير مما قربه منك

12 ومما باعدت عنك .

واكنه جهاج خطره

وسوء تخيئه

15 وزلل فكره

وتعدى إثاره .

وأعينه على مقاومه بما أسخطك .

18 وحبب — الله ! — جوارك المبرور (إليه)

1 وجدتها : (ابغدة — بكسر الجيم — النفي ، النرف ، القدرة) || بصددما :
(أى قبلها وتجاهها) || 3 يؤثرون : يؤثرون || 5 السماوات : السموات ||
6 زائد : زائد || 7 السرائر : السرآر || البصائر : البصائر || 12 تلخيص : (=
توضيح وتبيين) || منك : منك || بما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) ||
13 وما : ومن ما (بخط جديد والأصل : وما) || عنك : عنك || 15 وسوء :
وسو || 17 أسخطك : أسخطك || 18 جوارك : جوارك

وخيرك المأثور (لديه)
واكشف عنه غطاء طرفه ، ورين قلبه ،
حتى يرى ما في طاعتك
من الروح والمتعة ، والسداد والرفعة :
إنك ذو فضلٍ على العالمين !

* * *

تمت الصحيفة المعروفة بالغمامة .

1 وخيرك : وخيرك || 2 غطاء : غطاء || ورين : (الرين هو الطبع والذئس) |
3 يرى : يرى || ما في طاعتك : ما في طاعتك || 5 إنك : انك || 6 بالغمامة :
بالغمامة

IV

الصحيفة الصفراء وهى سبعة أسفار

السفر الأول : فى مخاطبة النفس

- (٣٠) بجود الله ظهرت معلولاته ، وبحلمه شرد عنه من لم
يعجزه . - يا أيتها النفس العادلةُ عن حظها ، والحائرة فى قصدها ،
والتي شغلت بجماحها عن صلاحها ! أما تستحيين من ضيق حبسك ،
الطامس لفضائلك ، والمانع لعوارفك ؟ وانخفاضك عن منازل
الرفعة ، وابتذالك بعد تكامل المتعة ؟ وعزوب ما كان ميسراً لك
وبك ؟ أحصلتِ عنى تعديل الإحساس ؛ [F. 57 b] وطاعة الأنفاس
وتسلى المقاييس ، والتزوح إلى الظنون ، وعدم اليقين ، وخدمة
الشهوات ، وملابسة الحيرة ؟

- (٣١) فليتك ، إذ رضيت بخدمة من دونك ، وإحراز فضيلة العمل
على جلالة الاستعمال ، - آثرت من الأعمال أحسنها ، ومن المهن
أفضلها ! لكنك رأيت إساءة الحسن الذى كان فى مستقرتك ، فظننت
أنه ، بكماله ، خالص لك ، فنسيت فضيلتك عندها ، وجلمت
خدمتك لها . ولو كنت ، إذ وقفت على خطأك ، وتبينت قبح
15

2 الصفراء : الصفراء || 3 السفر الأول : الاول || 5 والحائرة : والحائرة ||
6 تستحيين : تستحيين || محبسك : محبسك (المحبس هو الجسم الذى هو صحن
النفس الناطقة) || لفضائلك : لفضائلك || لعوارفك : لعوارفك (والعوارف جمع
عارقة وهى المعروف والعطية) || 7 وانخفاضك : وانخفاضك || وابتذالك :
وابتذالك || 7 لك وبك : لك وبك || فليتك : فليتك || 12 دونك : دونك ||
14 لكنك لكنك || إساءة : إساءة || فى مستقرتك : فى مستقرتك || 14 لك : لك ||
فضيلتك : فضيلتك || وجلمت : (أى قطعت) || خدمتك : خدمتك || خطأك : خطأك

غلطك أنبئت ، - لهان خروجك . لكنك تشاغلت بتحديد مخالف
كليك ، وتثقيف وثبة نمرك ، وزكنت إلى تهذيب ما حسن نظامه ،
3 وقبح ما انتظم منه . فاسترقتك (الدنيا) بزيوفها حتى قويت بك الشره ،
وعظمت المضرة .

(٣٢) إنك ، بمقامك هذا ، شبيه بعبد ملك كان في حاضرتة ،
6 تجرى أحكامه عليه وهو في سائر نواحيه . فآد (؟) بكله ، مين بين
من حضره ، عن حسن الهيئة التي تليق بمشاهدته . فطرده (الملك)
من قربه ، واستخدمه في بعض قواصيه ، فانتقل (هذا العبد) من
9 التأمير إلى الائمار ، ومن الفعل إلى الانتعال . وشاهد فيما أفضى به
« الحسن » إليه ، عما يفضل عنها سعيه . فركن ، بتخلفه ، إليها وإلى راحة
خُسارة الخدمة ، والتجوز في الهيئة . وكان أحب الأشياء إليه طول
12 مقامه فيما أحرز له الترفه . ونسى بجهله ، عجز « مركبه » عن طول
الإقامة ، وأن حركاته محصاة ، وذنوبه . مجموعة ، وأن الملك يحطه ،
[F. 76b] بتقصيره عما وكله به من خسيس أمره ، إلى منزلة دون
15 منزلة ، وحبس أضيق من حبسه .

(٣٣) ياليت شعري ! ما تقولين للملك : وهو مجد في مساقك
ومتشبه بك ؟ ورذائلك تمنعه خليك ، ومطالبها بانخفاضك ، أقوى
18 من مطالبته بارتفاعك . وكيف حالك في خوض اللجج ، وشعث

1 غلطك : غلطك || خروجك : خروجك || لكنك : لكنك || بتحديد :
(أى شيد) || كليك : كليك || وزكنت : (أى بلات وخالط) || 3 فاسترقتك :
فاسترقتك || بك : بك || الشره : (أى الشر والطيش) || 5 إنك بمتملك :
إنك بمقامك || ملك : ملك || حاضرتة : حاضريه (والحاضرة هي المدينة الكبيرة)
سائر : سائر || فآد : (غير واضحة في الأصل . وآد ، يؤرد = ثقل) || 6 بكله :
أى بضعفه وترعبه) || 9 الائمار : الإيثار || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) ||
عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 11 خسارة : (بضم الخاء : التلذذ من المال)
|| الأشياء : الأشياء || 12 مركبه : (جسمه) || عا : عن ما (بخط جديد والأصل عا)
|| 13 لملك : الملك || 16 مساقك : مساقك || بك : بك || ورذائلك : ورذائلك ||
طيك : عايك || 17 بانخفاضك : بانخفاضك || بارتفاعك : بارتفاعك B || حالك : حالك

- المسير ؟ وهل ترتفعين عن هذا «الميكال» ، الكثير الأدناس والأوباش ،
 بشيء قدمته ، أو بمحطتك شرف «المركب» بلحوم البهائم ، والتشبه
 في مناكحها وسطواتها ، وما أثرته من ترك مجاهدته إلى هتاكها ؟ 3
 وعندها يقع اليأس من خلاصك . انتبهى من سنتك . وآثرى رضا
 محركك ، بغليل صابر ما استمتع بوروده من انضاف إليك .
 واعلمى أنه لا يشقى بتفريطهم سواك ، ولا يطالب به غيرك . وقد 6
 أعذر إليك من أنذرك وأعانك على الخلاص من حذرك . - ولكل
 نبأ مستقر (؟) وأوبة (؟) . وإلى مالك السرائر ، رجوع كل شارد .
 وعلى العامرين بما عليه الحسنى (؟) أعظم الرحمة وحسن المجازاة ! 9

1 الميكال : (= الجسم) || 2 بمطك : بمطك || المركب : (= الإنسان من
 حيث هو مركب من جسم وروح) || البهائم : البهائم || 3 ترك : ترك || 4 خلاصك :
 خلاصك || سنتك : سنتك (والسنة - بكر السنين - النعاس الذى يتقدم النوم) ||
 رضا محركك : رضا محركك || 5 إليك : إليك || سواك : سواك || 6 غيرك :
 غيرك || إليك : إليك || أنذرك : أنذرك || 7 وأعانك : وأعانك || حذرك :
 حذرك || - 7 ولكل ... أوبة : (لعل تركيب الجملة : « ولكل نبأ مستقر وأوبة »
 وهى تشير إلى الآية القرآنية : « لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون » سورة الانعام
 ٦٧-٦٨) || 8 مالك السرائر : مالك السرائر

السفر الثاني : في مخاطبة المركب

- 3 (٣٤) يا عبد خاطره ، وتابع أمله ، ورهينة حسه ،
والمستخدم بلذته والمؤتمر بغضبه ، والملبس على سوء دخائله !
عصيت أكرم شطريك ، وأطعت أحسن قسميك ، حتى سلك
6 بك المسالك الوعرة ، وهروول في المشاهد المريرة : وملك أفضلك
سوء طاعتك له ؛ فاستخدمه في رذائلك [F. 77^a] الموبقة ،
وحشمته به مذاهبك الموحشة . وحصلت على التكاثر والتفاخر
9 والتغالب : فجمعت مالا تأكل . وبنيت مالا تسكن . وتأمّرت على
مالا تضبط : فليتك ، إذ عصاك مطلوبك المردى لك ، عزفت
عنه ، ووكلت اهتمامك بما تُدبت إليه ، وحُضّضت عليه ! لكنك
12 تتبعت ، بشرهك وقبيح فعلك ومخالفة أوامرك وزواجرك ، « الفاني »
وأضربت عن « الباقي » . وطابت ما يقبح صرفه ، وتسوء صحبته :
وتركت ما يحسن ذكرك ، ويحطّ وزرك ، ويسجلّ قدرك . سبحان
15 الله ! ما أبين عدولك وأسوأ مقياك .

2 المركب : (= الانسان ، المركب من جسم وروح) || 4 سوء : سو ||
دخائله : دحايله || عصيت : اعصيت || شطريك : شطريك || قسميك :
قسميك || 5 سلك بك : سلك بك || المسالك : المسالك || 6 وملك أفضلك :
وملك أفضلك || سوء : سو || طاعتك : طاعتك || في رذائلك : في
رذائلك || 7 وحشمته : (أى أخجلته وأغضبته) || مذاهبك : مذاهبك || 10
فليتك : فليتك || 9 مطلوبك : مطلوبك || لك : لك || 11 اهتمامك : اهتمامك
|| لكنك : لكنك || 12 بشرهك : بشرهك || فعلك : فعلك || أوامرك :
أوامرك || وزرك : وزرك || الفاني : الفاني || الباقي : الباقي || 13
وتسوء : وتسوء || ذكرك : ذكرك || وزرك : وزرك || 14 قدرك : قدرك ||
عدولك : عدولك || 14 وأسوأ : واسو || مقيك : مقلك

(٣٥) إنك شبيه برجل ضعُف بصرُه فساء استعراضه ، ونقص
لمسه واختل يساره ، فأخل بالمطلوبات داؤه وظن بها ما قد نزل به .
فهو يعتقد التمام في ذوى النقصان ، والنقص في ذوى التمام : 3
فاتفق له ، من ذوى الديانات ، من يصدق قوله ، ويصوب
فعله . فعين باجتماعهم ، على ما تخيله ؛ وآثرهم على من صحت
جوارحه وسلمت بصائره ، ممن ينكشف لهم عورته ، ويشرف 6
بهم على نقصه . وهو مقيم على عاجل فرحه ، وأجل ترحه . وفي غده
بيان أمره ، وصحو سكره . وإلى ذى العزة ، مآل من عند
عنه ! 9

1 انك : انك || فساء : فساء || 2 فأخل : فيخل (مهملة في الأصل) || بالمطلوبات :
المطلوبات || 2 داؤه : دأه || 3 في ذوى : في ذوى || 5 وآثرهم : وآثرهم ||
بصائره : بصائره || 8 مآل : مآل

السفر الثالث : في مخاطبة الملك

- 3 (٣٦) يا أيها المتملك الحقير ، على المكان الصغير ، في الزمان
للقصير ! أنكبت الملائكة من رحمتك ، وتَحَزَّنُهُمْ بِجِرائِمِكَ . وسورت
ما فيه أكثر الفضل عنك . إنك لا تملك سريره ومثواه ومنقلبه :
6 ولا تصل إلى ما قصر عدلك عنه . [F. 77b] ولا تُقَوِّمُ أَحدا
إلا بعد تقويم نفسك قِوَاك ، وتغليب أشرفها على أرذلها ،
وإعطائها من زمانك ، على حسب مقاديرها في الغنى عنك ،
9 وتيقنك أن نقصانك زيادةٌ مِلْكِكَ ، وفقركَ وفور مَالِكَ .
(٣٧) يا ويحك عليك وعلى رأيك المَطْرِي لِأَمْرِكَ ، والمُذَكِّي
لنوازع صدرِكَ ، ومُساجاتِكَ من هو أكثر مملكة منك ! فإِثَارِ الازدياد
12 ينقصك ؛ والرغبة في قوة المنعة تخبطك . إن عظيم ما ملكته صغيرٌ
في جنب ما ارتهنتك به ؛ وكثير ما جمعته ، قليلٌ فيما لحقك من
تبعته . فارحم نفسك فيما تظن أنه لها . وهو في الحقيقة عليها .

2 الملك : الملك || 3 المملك : المملك || 4 أنكبت . . : (أى جعلت
الملائكة يمرضون عن رحمتك || الملائكة : الملكة || رحمتك : رحمتك
|| بجرائمك : بحرآئمك || وسورت : (ساور : انقض ، وثب) || 5 عنك :
عنك || إنك لا تملك : انك لا تملك || 6 عدلك : عدلك || 7 نفسك قِوَاك : نفسك
قِوَاك || 8 واعطائها : واعطائها || زمانك : زمانك || هنك : عنك || وتيقنك :
وتيقنك || نقصانك : نقصانك || 9 ملك : ملك || رفقرك : وفقركَ || مالك :
مالك || 10 يا ويحك عليك : يا ويحك عليك || رأيك : رأيك || المَطْرِي :
لأمركَ : المَطْرِي لِأَمْرِكَ || والمذكي : والمذكي || 11 صدركَ : صدركَ ||
ومساجلتك : ومساجلتك || منك : منك || 12 ينقصك : ينقصك || تخبطك :
تخبطك || 13 ارتهنتك : ارتهنتك || فيما لحقك : في ما لحقك || 14 نفسك :
نفسك || فيما : في ما (بخط جديد والأصل : فيما)

ولا تزد هيتك كثرة جموعك : فليس فيهم من يدفع أجلك ،
ولا ينقص وجلك ، يوم غابة غيرك على أمرك ، وغرجه بما
شغلك ، وانصراف الرغبة والرغبة عنك إلى من تصدنا لتحصيله 3
في الحالة التي أنت بها .

(٣٨) ليت شعري ! كيف طاعتك شيطانك الغوى ، الذي أراك
فضلك على أهل مملكتك ، وأخاف أدل البصائر منك ، فامتنعوا 6
من صدقك عن نفسك : وما يحسنونه عليك من ربك ؟ وحسن
لك الإضراب عن تغيير ما شرعه من كان قبلك . من غليظ
الخور وقبيح الفعل . ونصب لك أتباعاً يعينون هواك على رأيك : 9
قد عظم فقرهم غناك في أعينهم ، فتيسبوا أمرك . وابتاعوا بقربهم
بُعْدك : وورودهم بصارك ؛ حتى تمكنت فيك الطبيعة ، وغلبت
عليك الشهوة . أو ما علمت أنه لا [F.78^a] لا يرفعك عن من 12
ملكته إلا زيادة حسنك على حسنه ، واتساع صدرك لمصلحته ،
وتجربته العناية ، وبلغ الغاية في حسن الدفاع عنه ؟

(٣٨ — ١) إن شئت أن ترى صغير أمرك فانظر إلى ملكوت 15
السماء ، وما فيه من حسن مثوبة المجتهدين ، وابتغال المتضرعين ،
وقبول التابين ، مع كمال الإنعام لكافتهم : فإنك تقف على محلك

1 هيتك : هيتك || جموعك : جموعك || أحلك : أجك || 2 وجك :
وجللك || غيرك : غيرك || أمرك : امرك || 3 شغلك : شغلك || عنك :
عنك || 5 شعري : شعري || طاعتك لشيطانك : طاعتك لشيطانك || الغوى :
الغوى || 5 - 6 الذي أراك فضلك : الذي أراك فضلك || مملكتك : مملكتك ||
البصائر منك : البصائر منك || 7 صدقك : صدقك || 7 نفسك : نفسك ||
عليك : عليك || وبك : ربك || 8 لك : لك || قبلك : قبلك || لك : لك ||
9 هواك : هواك || رأيك : رأيك || 10 غناك : غناك || أمرك : امرك || بقربهم
(غير واضح في الأصل) || 11 بعدك : بعدك || يصدرك : يصدرك (والصدر هو
الرجوع عن الماء ، في مقابل «الورود») || فيك : فيك || عليك : عليك || 12
لا يرفعك : لا يرفعك || حسنك : حسنك || 13 صدرك : صدرك || 15 أمرك :
امرك || 16 السماء : السماء || 17 التائين : التائين || فإنك : فإنك || محلك : محلك

3 فيمن تراءيت عليه :- أبن لي : هل تلغع أمراضهم ، أو تقسم
أرزاقهم ، أو تحرس آجالهم وطوارقهم ؟ إنما أنت رجل منهم ،
تضمنت خراستهم من ظاهير بوائقهم بما يسد خللتك من أموالهم .
والأخلق أنه لا يصلح حال المحتاجين محتاج .

6 (٣٩) يا أسير جزع ، ورهينة فواطه ؛ اشددر وسلطك ؛
واجأر إلى ربك ، في عويل ، على نقل ماحملته . وإنك بين خير :
إن أحسنت انتهازه ؛ وشر : إن هيت عنه . أو ماتعلم أن عليك
ما اجترحته أتباعك : من تضييع رعية ، أو تعطيل سنة ، أو
9 إحداث بدعة ، أو تقليد ذوى فضيلة تقيصة ؟ وأن وزرك
يساوى وزرهم ؟ فتوق تضرع المظلومين : وارحم نفسك من
المرحومين .

12 واذكر في شبعك جوع الجائع ، وفي عزك (٣٩ - ١) ، حرقة
المقهور ؛ وفي أمنك ، لطف الملهوف : واعلم أن ما استتر عن الناس من
15 سرّك وخائنة نفسك ، ظاهر عند ربك . فانه يمزيك ، عما
ظهر وبطن ، مجازاة رعوف بخلق ، عالم بمصلحتهم . فادخير ،
عنده ، الإحسان إليهم ، فإنك تجده موفورا عند ضياع الودائع
18 وتصدى [F. 87b] الموانع : وله العقبى . وإليه ، فيه ، من عند
وتولّى !

1 تراءيت : تراءيت || بوائقهم : بوائقهم || 3 خللك : خللك || 5 ومطك :
ومطك || ربك : ربك || 6 وإنك : وإنك || عليك : عليك || 8 أتباعك :
أتباعك || 9 ذوى : ذوى || 10 وزرك : وزرك || نفسك : نفسك || 12 في شبعك :
في شبعك || الجائع : الجائع || وفي عزك : وفي عزك || 13 وفي أمنك : وفي أمنك ||
14 سرّك وخائنة نفسك : سرّك وخائنة نفسك || ربك : ربك || فانه يمزيك : فانه
يمزيك || عما : عما (بخط جديد والأصل عما) || 15 رؤف : رؤف || 16 فإنك :
فإنك || الودائع : الودائع || (بخط جديد والأصل : الودائع

- منها إلى شجرته . — أو كراكب بحر ، في هدوئه ، بماله وشمله
وولده . ألهاء سكونه عن حسن التحرز لاهتياجه . وترفع على من
- 3 عانى المسير في البر بما يلحقه من كلال السفر وتعب المسير . حتى إذا
عصفت الريح به كثر عرقه ، وتغيّرت صورته الترفه والأمن فيه :
- (٤١) ياويحك ! لبس عليك استهتارك ، بما حصل لك ،
- 6 مابى عليه الزمان من قصر مدة المتعة ، حتى تهانكت في (٧٩—١)
طلب ما خلفه الموتى ولم يبتك عنه سوء عهده لمن كان معه . — إنه
لا يصحبك فيما وهبت له سعيك ومروءتك ، وأنضيت فيه ركابك ،
- 9 واحتملت له أنواع المكاره ، — إلا ما تلقاه من إمساك أحوال
المختلين ، وهداية المتضالين ، وكف عادية المتسلطين . وما كان
سوى ذلك ، فتقيم في ضيغتك ، وتتصدى لمن هو أقوى من
يدك ، حتى تورده موردك . إن تجاوز ما كف جوعاك وستر عورتك ،
- 12 مضلة لك وقتنة لغيرك . فلا تعرق فيما أرذل نفسك ، وخط منها ،
وعودها ما لا يطرد لها . وليكن خوفك من ربك أزيد من خوفك
من شيانة المخلوقين ؛ والتكشّف عند الملائكة المقربين ، أعظم عليك
- 15 من التكشّف عند المذنبين .

(٤١ — ١) واعلم ان كل يوم يمضى عليك ، فإنه مرحلة

- 1 في هدوئه : في هدوئه || 5 ياويحك : ياويحك || لبس عليك : لبس عليك || (أى
خلط عليك وجهه خافيا لا يعرف حقيقة) || استهتارك : استهتارك || لك : لك ||
- 6 في : في || 7 يبتك : يبتك || (ولم يمنعك) || سوء : مؤ || 8 لا يصحبك :
لا يصحبك || فيما : في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || سعيك : سعيك ||
ومروءتك : ومروءتك || وأنضيت : . . . ركابك : (= أهلك من أجله مطيتك
وراحلتك) || ركابك : ركابك || 9 امساك : امساك || 11 ذلك : ذلك || في ضفتك :
في ضفتك || 12 يدك : يدك || موردك : موردك || جوعك : جوعك || عورتك :
عورتك || لك : لك || لغيرك : لغيرك || 14 فيما : في ما || نفسك : نفسك ||
خوفك : خوفك || ربك : ربك || خوفك : خوفك || 15 الملائكة : الملائكة ||
عليك : عليك || 17 عليك : عليك || فانه : فانه

من طريقك إلى « مساعدك » . فلا يشغلك أملك عن أجلك ؛ ولما
تخلفه عما تقدم عليه : فان وفور الجنة ، بنقصان الفضيلة ،
غبنٌ ، والتشرف بما لا يُوثق به بمقامه ، شقوةٌ . - إن أفضل مالك 3
ماكفٌ الفاقة ، وقاد إلى الموهبة التامة ، وأعان على فرض
الشريعة . وليس ينقص بها في الأرض شيء إلا زاده ذلك ،
ملكوت السماء ، أضعافه . 6

(٤٢) يا أيها المفتون بماله ، والمؤثر (له) على دينه ! ما أنصفك
مالك : ساق إليك الحوزة ، ورمك بالتسلطين ، وخذلك في
شدائدك ، وتخلّف عنك في ظعنك ، وصار منسدة لمن خلقته له . 9
إن أظهر نضره شجا قلوب المختلين ، وبعث عليه عداوة المتكالبين
[F. 79b] وصال به على المتجملين ، وأساء به جوار الصالحين ،
واحناج معه إلى معاشرة الشرار ومجئبة الخيار . - وإن أخفاه ، 12
اضطرّ إن ستره بالحنث في اليمين ، وفرط النضال للمبارين ، وشكوى
ربه في الموضع الذي أوجب عليه به شكره . ومنع المستحقين منه ،
بعثه عليه . 15

(٤٣) يا عاشق الصورة المسترقة له إنما ! هي زهرة بذّ (نورها) :
شغفك ظاهرهما فحرك منك سكر الشهوة . تماسك قليلا ! ففي باطنها

1 طريقك : طريقك || يشغلك أملك : يشغلك : املك || أجلك : أجلك ||
عما : عنما (بخط جديد والأصل : عما) || فان : فان || 3 والتشرف : (أى التمتع
أو تكلف الترف وطالبه بشدة) || مالك : مالك || 4 على : على || 5 شيء : شيء ||
ذلك : ذلك || 6 السماء : السماء || 7 والمؤثر : والمؤثر || 7 - 8 أنصفك مالك :
انصفك مالك || إليك : إليك || الحوزة : الحوزة (والحوزة : هنا ، ما يملكه الإنسان)
|| ورماك : ورماك || وخذلك : وخذلك || 8-9 في شدائدك : في شدائدك ||
عنك في ظعنك : عنك في ظعنك || 9 لمن : لمن . . . له : (أى لمن هو مخلوق له والأولى
قراءة : « خلفته » مكان : « خلفته » الثابتة في الأصل) || نضره : نضربه (والنضر ،
هنا الذهب) || 11 المتجملين : المتجملين (والمتجملون هم متكلفو الجمال) ||
وأساء : وأساء || 15 بعثه : (حمله على فعله وأرقه بجمعه) || 16 بنورها :
(أى فان زهرها الأبيض وتفتح) || 17 فحرك : فحرك || منك : منك || تماسك :
تماسك || فنى : فنى

براؤك : وشقاؤك من وصلها : إنك إن صبرت عنها رأيت غيرها ؛
واستحالت وأنت مقيم لم تستحل . وإن أنصبت إليها سبقتها بالتغير ،
ونقصت عنها بسوء التجبر . 3

(٤٤) يامن تأنق في طعامه ، ولم يقف على مقدار غناه عنه
إن موافقك منه قليل . وهو يتصلى بك تصدى العلو الملق ، الذي
يجاذبك عن نفسه ، حتى تردده . فإذا جاوز لهواتك أعجز قدرتك ،
وساء بحكمه عليك . فإن اجتمع عليك فيه الأثم والضرر ، عظم
خسرانك به . 6

(٤٥) يامن جمع إخوانه على شراب طابت به أنفسهم ، واتفق
له ميلهم واخلاصهم ! إنكم ساورتم آفة من الآفات الموبقة إذ
حكمتموها بينكم وبين عقولكم . فتهقرت بكم من أعلى (أطوار)
الإنسان إلى أنقصها : تنقلكم من الشيخوخة إلى الاكتهال ، ومن
الاكتهال إلى الشباب ، ومن الشباب إلى الصبي في يوم واحد .
إن موداتكم مدخولة ، ونفوسكم مردولة . وأنتم إلى الارتكاس أقرب
منكم إلى الإيناس [F. 80^a] 12 15

(٤٦) يامن ترفل في أثوابه ، ويروقه مارق منها وحسن صبغته ،
وانتظمت نقوشه ! قد زينت البهائم والأطيوار بأحسن مما شغفك -

- 1 براؤك : برآؤك || وشقاؤك : وشقاؤك || إنك : انك || رأيت : رايت ||
- 2 أنصبت إليها : (يقال : أنصب الشيء = انعبه ، والمرض = آله) ||
- 3 بسوء : بسؤ || التجبر : (= تجبر العظم : صار صالحا بعد كسر) || 4 في في ||
- 5 موافقك : موافقك || بك : بك || تصدى : تصدى || 5 - 6 الذي يجاذبك :
الذي يجاذبك || 6 لهواتك : لهواتك || (وضبطت الكلمة بالأصل بكسر اللام
على أنها حرف جر داخل على « هواتك » وهذه الكلمة هنا لا معنى لها . - « لهواتك
مفردتها » « لهاة » وهي اللحم المشرقة على الحلق في أقصى الفم) || قدرتك :
قدرتك || وساء : وساء || عليك : عليك || 8 خسرانك : خسرانك || 16 ترفل في
أثوابه : (أطلما وجرها متبعثرا) || 17 البهائم : البهائم = (بخط جديد
والأصل : البهائم) ما شغفك : من ما شغفك

ومنها استعمل صنائع ملابسك - ولم تكلف به كلفك ، ولا عانت له

ما عانيت ، من ضياع دينك ودنياك : وإنما الفضل وحسن الصنعة للصانع ، وإيست للمستعمل . ويحك ! تدبر ما عاليت به ، واستدعيت 3 حسد الحاسدين فيه ، من الآلات والأمتعة : هل حى إلا أسباب ارتهن الناس بها ؟ وإنما مقامها مقام العكاز للمكفوف ، والمحفة للمتقرس . إلا أن طبيعة هذا العالم المرذول حسنت جواهرها ، وكشّرت 6 حلبيها لتستريد بها رفاهية المترفين ، ويذهل ذوو الفاقة عما هم فيه بما يروقههم منها .

(٤٧) ابن لى : هل تحمل عنك الإعياء (؟) فضة سرجك 9 أو ترصيع محفتك ؟ أو يزيد فى قطع مسافتك ما فيه من كثرة الحلية ؟ أو يدفع عنك البرد أصباغ ثيابك ؟ كل هذه أشياء حسنت لفاقة وقعت ، فصيرتها من أكثر ما تأهبت به . - إن فرط الجلمة 12 مثل الشحم الذى يحدث عند عجز طبيعة البدن عن حسن الهضم . فصار فيه للمهزولين (أنهم) يتمنونه على إضعافه لقواهم ، ومع ثقله عليهم . ولولم يكن فى حسن الملابس ونزاهة المركب ، إلا اعتقاد 15 صاحبها أن ظاهره ، عند أكثر الناس ، فضيلة يستغنى بها عن ظهور فضله فيه ، - لكان فيهما ما يبصر به بأحسن الهيئة .

1 ملابسك : ملابسك || تكلف : يكلف || كلفك : كلفك || ولا عانت : ولا عابت || 2 ضياع : بيع || دينك ودنياك : دينك ودنياك || 3 ويحك ويحك || 6 والمحفة (والمحفة هى شبه سرير يحمل عليه المريض ؛ وهو مركب كالخودج تركب عليه المرأة) || للمتقرس : المصاب بداء التقرس وهو ورم يصيب مفاصل قدم الرجل وخصوصاً إبهامها) || 7 لتستريد : لتستريد || ذو الفاقة : ذو الفاقة || مما : من ما [بخط جديده والأصل عما] || 9 تحمل عنك : يحمل عنك || الإعياء : الإغناء (بضم الهمزة فى الأصل) || فضة : (منصوبة فى الأصل على أنها مفعول له تحمل) || سرجك : سرجك || 10 محفتك : محفتك || مسافتك : مسافتك || 11 عنك : عنك || ثيابك : ثيابك || أشياء : أشياء || 14 يتمنونه : (غير واضحة فى الأصل) || 17 لكان فيهما : لكان فيه || بأحسن : بأحسن

(٤٨) خف الله - عر وجل ! - من كسوف بال المتجلبين

من [F_{80b}] أبناء النعمة وانكسار قلوبهم . واعلم أنك قاسمتهم

3 جلب الدنيا شر قسمة . فلولاك لما استعمل الناس أكثر الرذائل ،

لأنه لا يصل إلى ربك من ضعفت حاله ، ولا يتوغل في رذائل مجحفة ،

بلنيا وزيبا . ولولاك لسقطت كلفه ، وظهرت فضيلته . فيا فاشي

6 النعمة ! تثبت في أمرك ، ولا تقنع صريمه . إن بارتك أحبك بما

أفضى به إليك . فاحذر أن يكون ذلك عن بغضه لك ، أو انحراف

عنه . واعلم أن محبتك ، في النعمة ، للمفترء تال على محبة آتت ،

9 على يسارك ، فقيراً .

(٤٩) يأيها المغرور بما خوت ! تجرد من جسمك طوعاً قبل أن

تتجرد منه كرمنا : فإن الطوع إزابة . والكره ، عقوبة ؛ وليس

12 يحمل عنك شيئاً من ثقلك . - وإلى الله - عز وجل ! - ما عقدت

عليه السرائر ، وثبت في الضمائر !

1 المتجلبين : (المتكسبين ، من جلب لأهله ، = كسب لهم) || 2 أبناء : أبناء || أنك :

أنك || 3 فلولاك : فلولاك || لما استعمل : ما استعمل || الرذائل : الرذائل || لأنه :

لأنه || ربك : ربك || 4 في رذائل : رذائل || مجحفة : (أي مهلكة ، مضرة) ||

5 ولولاك لسقطت : ولولاك سقطت || فاشي : فاشي || 6 في أمرك : في أمرك ||

صريمه : (الصريم : المقطوع من النبات أو غيره ؛ الأرض التي حصد زرعها) ||

بارتك أحبك : بارتك أحبك || اليك : اليك || 7 لك : لك || عنه : عنه :

|| 8 محبتك : محبتك || للمفترء : للمفترء || 9 يسارك : يسارك || 10 جسمك :

جسمك || 11 فإن : فإن || 12 عنك شيئاً : عنك شيئاً || ثقلك : ثقلك || 13

لسرائر : السرائر || في الضمائر : في الضمائر بخط جديد والأصل : الضمائر)

VIII

السفر الخامس : في مخاطبة الفقراء

- (٥٠) مرحباً بفريق تجردوا من مدارع الفتنة ، ونزحوا عن سوء 3
 الحجرة ، وجانبوا مكاثرة المخلوقين ومقاخرة المرموقين ، وقاموا في
 ظل من حماهم عن درن المآثم ، وصانهم عن دنس المظالم ! أتقياء
 عن التبعات الموبقة ، والمآرب المتعبة . يصرى بنائهم ما في ضمائرهم . 6
 قد نبذوا الغل من صدورهم . وطردوا الشق عنهم . وجانب الكيد
 محالهم . وكفوا همس الخاسر . وخيعة التماصت ، ومودة المتعلق .
 واستشعروا الإنصاف . ووقفت آمهم على كثاف العيش وترجبة 9
 أيام الحياة . [F. 81^a] فظهروهم خفية . ومصادرهم آمنة . وطرق
 رجائهم مستقيمة . لم يتشعب مأخذها بين أوعر المخطر ، والسهل
 المردى . 12

(٥١) أي قوم أنتم إن غلبتم كلب الشبهات (؟) ووقدة الحاجات ،
 واقتضاء العادات ، وسوء جوار الأغنياء لكم . بما يظهرون مما في

2 الفقراء : الفقراء || 3 مدارع الفتنة : (مطالب الجسد) || ونزحوا :
 (نزح به = غاب عن بلاده غيبة بعيدة) || 2 سوء : سؤ || 4 المآثم : المآثم || 5
 أتقياء : أتقياء || 6 والمآرب : والمآرب || ما في ضمائرهم : ما في ضمائرهم ||
 نبذوا : نبذ || 7 وطردوا : وطرد || 8 وترجبة : (= ترحاب : الدعاء الى
 للرحب : استقبله بالترحاب || 10 رجائهم : رجائهم || 12 كلب (..) : كلمة
 غير واضحة في الأصل : التماسيف (في اللغة : الخسف .. بالفتح - مصدر
 « خسف » : الدل والتهدرو بالضم ، كذلك . واما « الخسف » جمع أخشاف
 وخشوف ، فهو الدل ؛ الصوت ؛ الحركة . . . وان كان المناسب هنا ، بحسب
 السياق أن يكون يركب الجملة : « كلب للشهوات ووقدة الحاجات ... الخ » ||
 14 واقتضاء : واقتضاء || وسوء : وسوء || الأغنياء : الأغنياء

طبائعكم الاستهتار به ، وحنين أطفالكُم إلى مافى أيديهم ، وما
يقارعون من حسن الشكوى وتسلط البلوى ١

3 (٥٢) إن الدنيا دار عبرها الغرباء عنها ، ووكدوا في مصالحها ،
ووعدوا وتوعدوا فيها ؛ وضمن لهم ما يقيم أجسادهم البالية ، وحاجاتهم
المتشعبة . وعرفوا قصر مددهم ، وحصولهم على مجازاة أعمالهم . فتسنى
6 أكثرهم ما وكل به . وطالب ما وضع عنه . واستسلف ليومه مافى غده ،
وأورده خزانة صدره . وكان ظنه بما حواه أحسن من ظنه بما وعده
بارئه . فتخطى الشرائع . ونسى مواقف المسألة ، حتى إذا دُعِيَ إليها
9 خرج منها وحده ، من بين ما آثره ، وغلبت عليه . وهو يمتنى أنه
كان أقام في الدنيا مقامكم ، وتبهاً له بها ما اتفق لكم . —

(٥٢ - ١) إن صابركم مُصاف لفتن الدنيا ، مجاهد لها . فإن
12 شكابته ، وأطاع مشورة النفاق عليه انهزم منها ، ورجع بين البؤس
والذلة ؛ وإن أقام على مجادلتها هزمها ، وكان خيراً بطبعه ، عند ربه .

(٥٣) إن مربع النفاق وجنائبها أصاح من مربع الغنى وجنائبه ؛
15 لأن مربع النفاق كفاف العيش ، والتماس ما تدعو إليه [F. 81b] الحاجة ؛
ومقارعها أمن جور المتسلطين ، وغلبة المحتانين . لا يطالب بها نفسه ،
ولا يهلك لها ستره . وهو ، مع هذا ، يبتغى رضاء ربه - عز وجل
18 يتضرع إليه عند مس الحاجة . وهو في الشكر له عند باوغ الكفاف ؛

(٦٤) وأقل مافى مربع الغنى أن يتناول الأشياء لرسومها واستحسانها
وفرط غرائبها ، مكلوداً بها ، مشبوباً لها . وهو ، مع هذا ،

3 الغرباء : الغرباء || 7 خزانة صدره : (= خزانة رئيسه) || 8 بارؤه :
باريه || الشرائع الشرائع || ونسى : ونسى || المسألة : المسألة || دعى : دعى ||
14 مربع : (المربع - جمع : مربيع - المكان الذى يقام فيه في فصل الربيع ||
15 قلعه : يدعو || ومقارعها : (منافاتها ؛ - مسامحتها) || 17 ولا يهلك :
ولا يهلك || يبتغى رضاء : يبتغى رضاء || الأشياء : الأشياء || 20 غرائبها :
غرائبها || مكلوداً بها : أى مغلوباً على أمره بسببها) || مشبوباً لها : أى مهتاجاً ،
متقدماً لها من شرب النار والحرب : (أوقدها)

مشغول عما يدعو شره منها ، بتسليط الحيرة والإغراق في العبودية ،
ورحله وجدته مطيتان من مطايا الطراق والسراق وذوى الغش له ،
ومفسدةُ الأهل والولد والشمل ، بما يصلون إليه من النعمة التي هي 3
لجماعتهم كالماء الزائد على حاجة ما يسقى من الشجر : يعفن أصولها ،
وينقص من طعوم ثمارها وروائح أزهارها :

(٥٥) يادؤلاء ! أبعثوا من الأغنياء : فإنهم لا يريحونكم في ذات 6
أيديكم بشيء إلا خسرتم أكثر منه في ذات أنفسكم : إنكم ترون
لهم مجتمعات سريعة الافتراق ، ورائقات لا ثبات لها ولا عهد . ولشيء
منها يحول بين المرء والتجرد لما يقصد له ؛ ويحثه على مسألة الأيام 9
والإباق من ربه إلى الأنام ، والتشاغل عن تأجج فضيلته وظهورها ،
باستعراض المحظورات المقهورات التي أسردا قسمه ، وهي متصدية
لمن هو أقوى منه : وإن أحببت أن ترى فضلك عليه فاستبقا جميعاً 12
إلى سنة متعبة أو فضيلة [5. 82^a] مستصعبة ، حتى ترى تخلفه عنك
بالعادة المرذولة والعلائق النذيمة ، وعدوك إليها ، خفيف الظهر ،
قليل الوزر . هذا في محياك . -- فإنه حضرتك منيتك شرك خروجك 15
إلى ربك ظاهراً الأثواب ، قليل الاحتكار . وأن حضرتك تنابت .

1 هما : عن ما (بخط جديد والأصل عما || 2 الطراق : جمع طارق وهو الآتي
ليلاً) || وذوى : وذوى || 3 التي هي : التي هي || كالماء الزائد : كالماء الزائد
(بخط جديد والأصل : كالماء الزائد) || 5 وروائح . وروائح (بخط جديد
والأصل : وروائح) || 6 يا دؤلاء : يا دؤلاء (بخط جديد والأصل : دؤلاء) ||
الأغنياء : الأغنياء || فإنهم : فإنهم || 7 شيء : شيء || خسرتم : خسرتم ||
8 ورائقات : ورائقات || ولشيء : ولشيء || 10 والإباق : (أى الهرب) || 11
قسمه : (أعطاه) || 12 فضلك : فضلك || 13 عنك : عنك || والعلائق :
والعلائق || 14 وعدوك : وعدوك || 15 للوزر : = الإثم ، الحمل الثقيل) ||
في محياك : في محياك || فإن حضرتك منيتك : شرك خروجك : فإن حضرتك
منيتك شرك خروجك || 16 ربك : ربك

عليه الأحران من مفارقة أحبائه ، والتأسف على فوارطه ، ثقيل
الظهر ، خائب السعى ؛ قد ترك ما خول ، وقصر فيما قدم .

- 3 (٤٦) إنك بالفاقة منهى لثوب الزهادة ، وهى أرضى ملابسك
عند بارئك . وليس يصل إليه (تعالى) من لم يخاع ثوب الترفه .
ولو حاول الغنى خلعه أعول عليه شمله وإخوانه وأحبته وآلاته وذخائره ،
6 حتى يردوه الى فقر النفس ، بهذه الكلف السيئة العهد ، والكثيرة
الآفات . - انك ، بفاقتك ، متفلس من حبايل الشيطان ، وطمع
السلطان ، وتملق الإخوان ، وتكذب المنقطعين بصدقك من استربت
9 حاله فى مياه إليك وانحرافه عنك ، ويتحقق أوزار معاملتك . والغنى
يبقى خائبه ، ويرجى نائله . فهو مخوف اللقاء ، مسدود المشاعر .
لا يصدق فى المشورة ، ولا يكفى بالحقيقة : بين محروم يحسده ،
12 ومرزوق يمدقه . فزوا مخدوع مائة كفايته وغناه . فإذا قصرت
الأحوال به تجأت غيابه ، وتسلم على فوارطه ، وتخضع لمن
لا يلوى عايه . وحرار فى أمره ، حتى تنفقه أنت بما باوته عند
15 صحوك فى سكره ، وتجردك فى ستره .

(٥٧) إن أغلظ ما أخافه عليكم الاحتشام من الأغنياء فى بذادة
هيشكم ، فتشبهون [F. 82^b] بهم فى زيهم . فتكونون بمنزلة قوم صحت

- 2 خائب السعى : خائب السعى || ترك ، تركك || فيما : فى ما (بخط جديد
والأصل فيما || 3 إنك : انك || وهى أرضى ملابسك : وهى أرضى
ملابسك || 4 بارئك : بارئك || 5 أعول : (أى رفع صوته بالبكاء والصياح) ||
وذخائره : وذخائره || 7 إنك بفاقتك : انك بفاقتك || حبايل : حبايل ||
8 بصدقك : بصدقك || 9 إليك : إليك || عنك : عنك || معاملتك : معاملتك ||
10 خائبه : خائبه || نائله : نائله || مخوف اللقاء : مخوف اللقاء || 12 يمدقه :
(ممدقه المودة : شاها وخلطها بكدر ولم يخاصها) || 12 غيابه : (جمع ضيغ :
الظلمة ؛ ومن الرجال : الثقيل البليد ؛ الضعيف) || 14 لا يلوى : لا يلوى
(معنى « لا يلوى عليه » : لا يعطف عليه) || تنفقه : (أى تخرجه من حيرته من
« نفق الفأر أو نحوه : خرج من جحره ») || 15 صحوك : صحوك || وتجردك :
وتجردك || 16 الأغنياء : الأغنياء || 17 فتشبهون : (مهمل فى الأصل)

أبصارهم ، يحتشمون من لقاء مكافيف في زى مقصر عن زيهم .
 إن الترفه قلم طمس بصائر الأغنياء ، وأذهل عقولهم ، حتى
 اعتمدوا على الزى انظاهر الذى أَرْضَى الإحساس ، وتركوا زى 3
 الباطن الذى به رضا العقول ، ورضا محرّكها . قد شغلهم
 تأليف ما جمعوا من القيام على أنفسهم ، وإظهار فضائلها . فهى
 كالسيوف التى ركبها الصنّاء من إغياب الاستعمال ، ومنعها من 6
 قوة التأثير ؛ واعتمد أصحابها منها على كثرة الحلية . إنهم مثل
 التمرة التى ظاهرها لذيذ ، وباطنها منيع . وأنتم مثل الخوزة :
 باطنها طيب ، وظاهرها خس . 9

(٥٨) إن أربح الأغنياء من تصور الفاقة ولهج بها ؛ وأخس
 الفقراء من أم الغنى ولهج به . وإن التشبه منكم بالغنى ، مع امتناع
 مواده ، يشاكل الوارم : يرى البعيد ورمة نشوه غضا لبدنه ، من 12
 حُسْن قوته وتمكن صحته ؛ وصاحبه يجد ألمه ؛ ومن قرب منه
 وفش عنه ، يعلم أنه منه فى علة مبرحة به .

(٥٩) إن أيام الغنى محصاة عايه : كلما زادت ، زاد حرجه ، 16
 وتضاعف تردده ، ونسى ما به من الحاجة إليه . وأيام الفقير يقوى
 فيها صبره على وتر جباته ، ويتضاعف أجره . - استجبت
 الملائكة من شكر الفقير الصابر على ما ينوبه . وعجت الأرض من 18
 سحق الغنى ، لتأخر ما فضل عن حاجته . وحلم الله - عز
 وجل - ! سائر . وإلى مالك السرائر المجازاة عليهما . - والسلام
 الكامل على الصابرين إلى أوان لقائه [F. 83^a] 21

1 لقاء : لقّا || 2 بصائر الأغنياء : بصائر الأغنياء || 3 الزى : الزى || زى : زى || الذى به :
 الذى به لهم || رضا : رضى || 4 ورضا : ورضى || 5 فضائلها : فضائلها || 6 إغياب : إغياب
 الإغياب هنا هو عدم الاستعمال أو قلته مصدر أغب || 10 الأغنياء : الأغنياء || 11 الفقراء :
 الفقراء || 14 مبرحة : (متعبة من « برح به الأمر » : أزميه وأضناه) || 17
 وتر : (مصدر وتر ، يتر . والمعنى هنا : ظلم أو ققص جبلته - أى طبعته)
 || 18 الملائكة : الملائكة || 20 مالك السرائر : مالك السرائر || 21 لقائه : لقائه

IX

السفر السادس : في مخاطبة الراغب

- 3 (٦٠) يا ضعيفاً عما يصاحبه ، وصغيراً عند من اكتنفه ، وحائراً
أشبه عليه في أمره ! أمسك عليك أملك ولسانك ، ولا تعطهما
مقادتك ، فإن حركتهما أقوى من بصيرتهما . وتضرع إلى علة
6 كونك ، ومعادن قواك في تسليدهما . واعلم أن الدائم منها يعطى مادام
لك ؛ والمستحيل يجود بما يستحيل عليك . فإن أبرزها عطية ،
وأرزأهما عارفة ما كان عن الأشخاص البشرية ، لكثرة تركيبها ، وشدة
9 فاقتها ، وعجزها عن تبين ما لها وعليها . فلا تشغل أملك منها
بأكثر مما في قدرها . وجرد علل ماحرمك أمره من بسيطها ومركبها
ثم ابتداء بالتعلل بالتضرع إلى علة كونه وبقاء جوهره وعلل اواحقه
12 ورتب إخلاصك ومناجاتك على حسب تقديم بعضها على بعض ،
حتى تبلغ إلى أقصاها مرتبة وأنقصها منزلة ، وهي علة ملكه الذي
يكون للشخص .

- 15 (٦١) واعلم أن أكثر ما يلزمك : لعلة كونه وبقاء جوهره ،
التجرد من علائق قلبك ، وما خامر فكرك من الأوصاف التي ترتفع عنها ،

2 الراغب : (أي في الحياة التأملية) || 3 عما : عن ما (بنحو جديد
والاصل : عما) || وحائر : وحائر || 3 أمسك . . . ولسانك : أمسك
عليك أملك ولسانك || 5 مقادتك : مقادتك (والمقادة - بفتح الميم - مصدره
« قاد » يقال : « أعطاه مقادته أي أنقاده له وخضع ») || 6 كوئك : كونك ||
قواك : قواك || 6 الدائم : الدائم || لك : عليك : عليك || فإن : فإن ||
وأرزأها : وأرزأها || 9 أملك : أمك || ما : من ما (بنحو جديد والاصل :
ما) || 10 ما حرمك : ما حرمك || 11 ابتداء : ابتداء || 2 وبقاء : وبقاء ||
12 إخلاصك : إخلاصك || ومناجاتك : ومناجاتك || 14 ما يلزمك : ما يلزمك ||
وبقاء : وبقاء || 16 علائق قلبك : علائق قلبك || فكرك : فكرك || التي : التي

والذى يلزمك لما يابها ، دون ذلك التجرد ، فزيادة في العمل . ويكون
الإخلاص ينقص ، والعمل يزيد ، كلما انخطت من علة إلى علة ،
حتى تبلغ علة ماكه ، فيكون عملا بغير إخلاص . فهناك شاع 3
ما حاولته بأكثر أنحائه وأوفر أعراضه ، وتوضع في مهاده عظمة
الأنظار ، شديدة التحير . فتحرى [F. 83^b] موافقة من لا يوافقك ،
وتخضع ان دو في دون متراتك . 6

(٦٢) واعلم أنه لا يتم لك انتياد معلول حتى ترضى جميع
علاه . ولا تشكر أعلاها ، على تمام محاولته ، إلا وشكر مادونها
واجب عليك ، ولازم لك . وإن علته الأولى إن لم تستجب لك - 9
وأجابتك العلل التي دونها - ما نجح سعيك ، ولم يتم لك ،
وقام به عذرك . وإذا استجابت لك - ولم تستجب لك مادونها من
العلل - نجح سعيك على رأس منك ؛ ولم يطرده لك قياس فيه ، 12
ولا تعلق لك أمل به : لأن حركة الفكر أبطأ من حركتها ، ومرتبته
دون مرتبتها ؛ ولأنك من مادة شكلها أوسع من تعيينها ، وانفعالها
أبدأ من فعلها ، وتحرك الرغبة منك إلى مشاكل لك في البنية والتركيب 15
أصل من أصول وذاتك ؛ وحاجتك إلى التحرز فيه من الغلط ،
أشد من حاجتك إلى التحرز في الجواهر البسيطة ، لأنها تبصر فرق
ما بين عمدك وسهوك ، وهذا يضع أحدهما بموضع الآخر في أكثر 18
الأمر ، والجواهر البسيطة لا تحتاج إلى ما مألها ، وهذا يحتاج إلى
ما احتجت إليه ، ويخاف من النقص مثل مأسأته تميمه .

1 ويلزمك : ويلزمك || ذلك : ذلك || 3 فهناك : فهناك || أنحائه : أنحائه ||
5 لا يوافقك : لا يوافقك || 6 مترلك : مترلك || 7 لك : لك || 8 على : على ||
9 عليك : عليك || لك : لك || لك : لك || 10 وأجابتك : وأجابتك || إلى : إلى ||
سعيك : سعيك || ذلك : ذلك || 11 عذرك عذرك || لك : لك || سعيك : سعيك ||
11 منك : منك || لك : لك || 13 لأن : لأن || ولأنك : ولأنك || 15 من فعلها :
+ بلغ (على الهامش بقلم الأصل) || منك : منك || لك : لك || 16 وذاتك :
وذاتك || وحاجتك : وحاجتك || 17 لأنها : لأنها || 18 عمدك : عمدك ||
وسهوك : وسهوك || أحدهما : أحدهما || 19 لا تحتاج : لا يحتاج

- (٦٣) فاصرف قلبك الى البسائط ، وسعيك الى المركبات التي هي مطايا النقص ، ومعادى النسخ . ولا تضرع اليها الا بعد إخلاصك البسائط قبلها . وتجنب في رغبتك إلى المركبات ممازجة غضبك وشهواتك لفكرتك ، فإنهما يعدلان به عن الاصابة ، ويرتهنانك بأعظم من فاقتك التي حملتك على الرغبة . [F. 84^a] أما الغضب فيرك أن من فضلت عليه ظالم لك في منعك ؛ وأن من أسدى إلى أحد ، من أهل طبقتك ، جميلا عليه إسداء مثله اليك ؛ وأنه ليس من العدل أن يكون الحظ عند الناقص من الناس ، ولا النقص عند الزاهد . ولا يعلم (صاحب الغضب) أن حكمة الترتيب تجمع الأشياء المختلفة ، فيجور في السباق (٤) ؛ ويخيف لدى الاستعراض ؛ وأكثر ما استدفعت به الغضب مواصلة الصلوات . — وأما الشهوة فتنسبك شرائط الحرمة وما يجب عليك من لباس الصيانة ؛ وتحملك على المطالبة بما تستغنى عنه ؛ وتغرس فيك فاقة لايزدريها البذل ، ولا يدفعها صلاح الحال . وأصلح ما استعملت كدلب الشهوة مواصلة الصوم . 15

(٦٤) واعلم أنك ان تجنبت لعلك ما أسخطها ، أعطاك من القوة على نفسك بمقدار ما عتمدت عليه نيتك ، ووازي إصلاحك

- 1 يبعذك : تبعذك || إلى البسائط : الى البسائط || وسعيك : وسعيك || التي هي : التي هي || 2 إخلاصك البسائط : إخلاصك البسائط || في رغبتك : في رغبتك || 3-4 غضبك . . . لفكرتك : غضبك وشهواتك افكرتك || فانها : فانها || 4 ويرتهنانك : ويرتهنانك || فاقتك : فاقتك || التي . . . على : التي حملتك على || 5 فيريك : فيريك || لك : لك || 6 في منعك : في منعك || 7 طبةتك : طبقتك || إسداء : اسداء || اليك : اليك || 9 الأشياء : الأشياء || السباق : (غير واضحة في الاصل . — فاعل « يجور » هو الغضب) || 12 فتنسبك شرائط : فتنسبك شرائط || عليك : عليك || وتحملك : وتحملك || 13 وتغرس : وتغرس || فيك : فيك || وفيك || 16 أنك : أنك || لهلاك : لهلاك || أعطاك : أعطاك || 17 على نفسك : على نفسك || نيتك : نيتك || ووازي : ووازي || إصلاحك : إصلاحك

فإن « الراغب » ان استشعر حسن المكافأة على ماأمسى اليه ، حرم
 خير المرغوب اليه وان كافأ احسانه ، أجيب دعاؤه فيه . وأقوى
 ذرائع الطائب الى المطلوب فيه ، حسن النية له ، وقبول عذره ، 3
 ووضع شكره بحيث يتفجع به المطلوب منه . وان عدل عن مصلحة
 الطلب وموآله ما به اليه الحاجة ، فليس عليهما فيه تبعة : - وأحذر
 أن يفتنك صوابك ، فتظن (أن) به ، وحده ، نجح سعيك . وقصرت 6
 عن التضرع والإخلاص . واعمل الصواب لأنه شيء يرضى باريك
 فتقرب اليه بما أرضاه منه . وأفرده - عز وجل - [F. 84b] بالتأميل
 في نجح السعي ، فإنه يرى من تشعب طرق النجاح ما لا تراها 9
 فيحرسك من حيث لا ترتقبه . ويعطيك ما لا تحتسبه .

(٦٥) واعلم أنك إن اعتقدت حسن المجازاة لمن أملت ، هان
 عليك رده ايك ، لأنه يربحك أكثر مما رجوته من عطيته . وما 12
 يخلصك من نوم الغيظ في الرد ، أن ترغب الى الله - تعالى - : فيما
 تلتزمه قبل مسألة من قصده فيه . فإن ردك المسؤل ، علمت أنه
 لم يردك فيما أذن الله - عز وجل ! - فيه : فقلمت عذره ، وأحسن 15
 ظناً به . - ومن أعون الأشياء لك على النجاح ، أن لاتسأل أحداً شيئاً
 يفصل عن محلك منه ، أو امكانه له ، أو فراسته فيك من مكافأته عليه .

1 فإن : فان || استشعر : يستشعر || المكافأة : المكافاة || 2 كافأ : كافأ ||
 دعاؤه : دعاؤه || ذرائع : ذرائع || 6 يفتنك صوابك : يفتنك صوابك ||
 سعيك : سعيك || 7 لأنه شيء : لأنه شيء || يرضى باريك : يرضى باريك ||
 9 في : في || السعي : السعي || فإنه : فإنه || فاه : يرى : يرى || فيحرسك :
 فيحرسك || 10 يعطيك : يعطيك || 11 أملك : أملك || 12 عليك : عليك || اياك :
 اياك || لأنه : لأنه || يربحك : يربحك || ما : من ما (بخط جديد والاصل :
 ما) || 12 - 13 وما يخلصك : ومن ما يخلصك || 13 فيما : في ما (بخط جديد
 والاصل فيما) || مسألة : (الاصل مسألة ثم صحح : مسألة) || 14 فان ردك :
 فان ردك || المسؤل : المسؤل (بخط جديد والاصل : المسؤل) || 15 يردك :
 يردك || فيما : في ما (بخط جديد والاصل : فيما) || 16 الأشياء لك : الأشياء
 لك || تسأل : (الاصل تسأل ثم صحح : تسأل) || شيئاً : شيئاً || 17 محلك :
 محلك || فيك : فيك || مكافأته : مكافأته

(٦٦) واعلم أن لكل مطلوب زماناً يتم فيه الانتفاع به ،
 فلا تطلبه في دونه فيوجف بسعيك ، ولا يوجد بكماله عنك. ولا يدخلك
 الغيظ فيما امتنع عليك ، فربما زوى عنك لسوء في لواحقه ، ومكروه
 بصده . ولا تتل (؟) مطلوباتك عند التماسك إياها ، من مساوئها ، فإنها
 ترتب منك (؟) البال عند المنع . ولكن انظر إليها بجميع ما فيها من خير
 وشر : فإن ذلك يكف أسفك عليها ان فاتتك ، وأمرك فيها إن
 وانتك . واسأل ، من حسن الظن بمن قصده ، فيما رغبت إليه
 فيه ، واستعسار رده إياك عما تلتزمه ، ليكون سعيك عارياً من فرط
 الدالة والحنقة (؟) وارغب بنفسك عن عادة الطلب ، وغيظ المنع
 وانفاق المودات على الشغاف ، فإنها من شيم [F. 85^a] المرذولين

(٦٧) واعلم أن القلوب تبصر القلوب ، والضمائر تشهد للضمائر ،
 فتجنب اظهار ما ليس في نيتك ، فإن المذق لا يتفق الا عند من
 لا روية له ، ولا مسكة به . واحذر أن تقودك الرغبة الى مباين لك ،
 فإن نجاح السعى بوقوف على المتشاكلين والمتوازنين . - واعلم أن كل

2 فيوجف : (أى يمنع عليك . من « أوجف الباب = أغلقه ») || بسعيك :
 بسعيك || ولا يدخلك : ولا يدخلك || فيما : في ما (بخط جديد والاصل : فيما)
 || عليك : عليك || زوى ... لسوء : زوى عنك لسوء || 3 في : في || بصده :
 (أى قبالة ولعل العيوب : بصده وهو الرجوع ويكون المعنى : ومكروه لدى الرجوع
 والفراغ منه) || 4 ولا ... مطلوباتك : (كلمة غير واضحة في الأصل) ||
 التماسك : التماسك || فإنها ترتبك : فإنها ترتبك : () : الكلمة في الأصل : بشوف
 ولعلها . بشوف جمع شاف مصدر شف وهو الخوف أو فساد الجرح || 6 ذلك :
 ذلك || أسفك : أسفك || فانتك : فانتك || وأمرك : وأمرك || وانتك : وانتك
 فيما : في ما (بخط جديد والاصل : فيما) || 8 إياك : إياك || عما : عن ما (بخط
 جديد والاصل : عما) || سعيك : سعيك || 9 الدالة : الجرأة : ما يدل به المرء على
 من يحب) || بنفسك : بنفسك || 10 الشغاف : (داء يصيب شفاف - أى حجاب
 - القلب) || فإنها : فإنها || 11 والضمائر : والضمائر || للضمائر : للضمائر ||
 12 في نيتك : في نيتك || فإن : فإن || المذق : (اللبن المزوج بالماء) ||
 13 ولا مسكة : (المسكة : العقل الواقي والرأى) || تقودك : يقودك || لك :
 || لك فإن : فإن

١. اعاد عليك بضياع دينك ، (فهو) قبيح المورد، وخم المربع ؛ وأن أيسر
ما فيه تسليمه كما تسلمته . وإن ما وصل اليك على اخافة ، من قصده
فيه ؛ وقوة الحيلة تقتضى . لا تطيقه من المكروه : ولا يلهينك ظاهره ³
عن باطنه ، ولا أوله عن آخره : — واعلم أن من لزم شيئاً عرف به
ومن انقطع إليه فقد أعطاه مقادته : وأن المسمى مرتين بفوارطه ،
والمحسن مغبوط بإحسانه : — وعند الله مانسيه خلقه ، ولهى عنه ⁶
المغرور بما لا يصحبه : — والسلام على الأرواح الغالبة لكلب الحرص ،
والمالكة لعصمة الغضب والشهوة !

1 عليك : عليك || دينك : دينك || 2 اليك : اليك || 3 يلهينك : يلهينك ||
شيئاً : شيئاً || 5 المسمى : المسمى || 6 ولهى عنه : (أى سلا عنه وترك ذكره .
و « لها به » أى لعب به)

السفر السابع : في مخاطبة أصناف الناس

- 3 (٦٨) يا مطايا الباطل ، وعبيد المائل ، ومعاقل الآثام ، وحصائد الأيام ! يستم عما لكم ، وأطعنم آمالكم ، وتركتم ما كلفتموه ، وطلبتم ما كفيتموه ، ووكلمتم اهتمامكم بالمباين لكم ، وغفلتم عما ليس بغافل عنكم . [F. 85b] ألا تستحيون ممن ابتدأ لكم بالنعم قبل استحقاقها واستثنى عليكم فيها بإغاثة الملهوف ، وفك الأسير ، وكف الأذى ، وكشف البلوى ؟ فمنعتم درها ، وجمعتم وقرها . ونخيل اليكم ، مع شدة الازعاج وحب المسير ، أنكم قاطنون ، وعلى ما يخف عليكم منه آمنون . لا تأتمرون لناصح ، ولا تنقادون لواعظ . قد خلفتم آراءكم وقفوت أهواءكم . إن ائتمنتم خنتم . وإن وليتم ظلمتم . وإن حدثتم كذبتهم . هذا ، وأعمالكم تعرض . وفوارطكم تحصى . ولكل ساعة فيكم آثار لا يبرأ كلمها ، ولا يلحق وترها .
- 9
- 12

2 الباطل : (صوت الشهوة) || المائل : الدائل (= الجسم) || وحصائد : وحصائد || عما : عن ما (بخط جديد والأصل عما) || 4 ما كفيتموه : ما كلفتموه || 4 عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 7 واستثنى عليكم . . . وكشف البلوى : (ما يملكه الإنسان له عليه فيه حق باستثناء القدر الذي فيه إغاثة الملهوف وفك الأسير وكف الأذى وكشف البلوى . - وهذا نظير المبدأ التراتبي : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » المصارج ٢٥ / ٧٠ « وفي أموالهم حق للسائل والمحروم » الذاريات ١٩ / ٥١) || 6 وفك : وفك || 8 درها : (أي خيرها) || وقرها (أي حملها الثقيل) || 9 لا تأتمرون لناصح : (أي لا تقتلون نصحه) || قد خلفتم آراءكم : (أي جعلتم آراءكم خلفكم فلم تعلموا بموجبها ولم تهتدوا بها) || 10 وقفوت أهواءكم : (أي سرت على أثر أهوائكم) || ائتمنتم : ائتمنتم || 13 كلمها : (أي جرحها) || وترها : (أي ظلمها من قولك : وتره = أصابه بمكره أو ظلمه)

(٦٩) يأيها الشيخ ، مضى شبابك بلذته ، وارتبك بتبعته ،
 وخلف لك التأسف عليه . أن أيام الحياة حلم ، والموت يقظته :
 وفي الحساب تفسير أضغاثه !

3

(٧٠) يأيها الشاب الذي وقعت أمنيته على طول العمر ! سل
 من تقلمك : الى ماتأمله ، وعما حصل له وعليه منه ، حتى ترى
 خسرانه فيه ؟ انك ترحل في كل يوم مرحلة من مراحل أجلك ،
 وتختلج ثوباً من أثواب زينتك ، حتى تحصل (= تصير) علوياً
 من نضرة لباسك وتماسك قواك .

(٧١) يامن طمت ثروته ، وزادت علمته ، وبهرت قوته ،
 وعز ناصره ، ويتألم الناس (من) وفور ماأنعم عليه ! ابن لي :
 هل حويت شيئاً بين مقامه عليك في محياك ، أو صحبته لك في
 الخروج عن دنياك ؟ أو ما علمت أن عبوديتك تزيد زيادة عبيدك
 وأن اختلااك [F. 86^a] يعظم بوفور فتتك ؟ لأن راحتك تنقص
 زيادتها ، وابتذالك من أيسر ماتعانيته لها . إنما تشبه مملوكاً للملك
 عدل المجازاة ، أنفذه الى بعض قواصيه ليصلح بعض ما تشعث
 منه ، وحمله ملاً للإنفاق عليه ، ووعدده حسن المكافأة على امثال
 أمره ، وتوعدده بغليظ العقوبة على خلافه . فلما بلغ الموضع

1 شبابك : شبابك || وارتبك : وارتبك || 2 لك : لك || 3 أضغاثه : (أضغاث
 الحلم = ما كان منه مختلطاً مضطرباً . والأضغاث جمع ضغث وهو القبضة من عشب
 مختلط رطبه بيباسه) || 5 تقدمك : تقدمك || وعما : وعن ما (بخط جديد والأصل :
 هما) || 6 إنك : انك || أجلك : أجلك || 7 زيتتك : زيتتك || 8 لباسك ...
 قواك : لباسك وتماسك قواك || 9 طمت : (أي عظمت وكثرت) || 11 شيئاً : شياً ||
 عليك : عايك || في محياك : في محياك || لك : لك || 12 دنياك : دنياك || عبوديتك :
 عبوديتك || عبيدك : عبيدك || 13 اختلااك : اختلااك || فتتك : فتتك || لأن : لأن
 || راحتك : راحتك || 14 وابتذالك : وابتذالك (والابتذال - مصدر « ابتذل » :
 لبس « المبتذل » وهو ، من الثياب ، ما يستعمل كل يوم ، أو هو الرث البالي) ||
 الملك : الملك || 15 تشعث : (= تفرق وتغير) || 16 المكافأة : المكافأة

- رأى فيه جمعا ناسبهم ، وقتن بجوارهم . فأغفل ما وكل به ،
وركب مانهى عنه : وجاء الجماعة (على البقية) مما فى يديه ، بما
3 كان يصلح به ما توجه له : وسوف ما يأتية : فلما غشيه رسل
الملك فى إشخاصه اليه وعرضه عهه ، قلب طرفه يمنة ويسرة
هل فيدن ركن اليه وزر منهم ؟ فلم ير إلا كائما عنهم ، خائفاً منهم .
6 فانتزعوه من جملتهم ، وجردوه مما كان يباهى به فيهم . ولحقه من
عيف السياقة وحث المسير ، ما أشبه سواقفه : فلم تصل أصفيآؤه ،
ومن أثره على معاده ، إلا إلى انعويل عليه ، وسفح الدموع عند
9 آثاره الملحقة . وانصرفوا بعد ذلك إلى الاستمتاع بما خلف . وخرج
الناس عنهم : - فقيراً ، حسيراً ! قد فاته عمله ، ولم ينفعه نلعه .
(٧٢) يا ويحك ! أحسن محاورة المختلين والمتحملين . واحذر
التحامل عليهم ، فإن عينهم مصارع للأغنياء . واعلم أن أضرار الغنى
بماله أعظم وزراً من أضرار الفقر بسعيه : لأن الفقير مضطر ،
والغنى مختار ؛ والاستطالة من الغنى داعية إلى الفاقة ، وقريبة من
1 الإبارة [F. 86^a]

- (٧٣) يا من جل أمره وعز نصره وتحامى الناس سخطه !
خفت من فوقك يخفك من دونك . وبادر بإحسانك . وسوف بعقوبتك
18 واتهم غضبك فإنه أعدى لك ممن تسلط عليه . واعلم أن الصحيح

1 فأغفل : فأغفل 2 وجاء : وجا 3 ما : من ما (بخط جديد والأصل ما) 4
إشخاصه إليه : (= إرجاعه إلى الملك) 5 هل فيمن . . . وزر منهم : (أى هل
فيمن لما إليه من يحمل عنه ثقل ما هو فيه) 6 كائما : كائما (والكائع هو العاجز
وجمعه كاعة وفعله كاع ، يكيح) 7 خائفاً : خائفاً 8 ما : من ما (بخط جديد
والأصل : ما) 9 عيف : (عاف للطائر - يعاف ويعيف - حال على الشيء
ودارحوله يريد الوقوع عليه) 10 أصفيآؤه : أصفيآؤه 11 ذلك : ذلك 12
11 يا ويحك : يا ويحك 12 فان : فان 13 للاغنياء : للاغنياء 14 لأن : لأن 15
15 الإبارة : (الإبادة والاهلاك وفعله : أبار يبير) 16 فوقك : فوقك . . . دونك :
فوقك يخافك . . . دونك 17 باحسانك : باحسانك 18 بعقوبتك : بعقوبتك 19
غضبك : غضبك 20 فانه : فانه 21 لك : لك

الرأى من علم أن فى العداوات ، من اصلاح نفسه ، أكثر مما فى المودات
من اصلاح حاله . فتعد نفقات رعيته . وحسن موقفك من قلوبهم
بحراستهم من الخوف والقحط ، فإن بهما يظهر نقصك عندهم ، ويزول
محللك منهم . — واعلم أن البخل يحسن فى أربع . ويقبح فيما سواها ،
وهى الدين ، والحرم ، وأيام الحياة ، والمتنائلة ، وإن المسكين من الملوك : من
عزت المطالب على خيار رعيته ، وقصرت أحوالهم فى أيامه ، وإن كان
كثير المال . مستقيم الحال ، أن يغلب الحور على حوزته (فإن ذلك) يفسد
من نفوس أهلها بما لا يصلح . فما استورثه المضروب عليه أولى من مالها .
وليس يريحكم ، على تطاول الأيام ، إلا العدل

(٧٤) يأيها المتصادقان ! اجتهدا أن تكون مودتكما بما لا يتغير فيه
بقاء صلتكما ! وإن كان ودكما لا يستحيل فيكما — وأنما باقيا —
فإنما هو باطل ، وظل زائل وسراب آفل . واعلما أن المودة المبرأة من
لذة الحسن من خواص الإنسان ، وأنها ليست لشيء من البهائم :
فتمسكا بها على شرائطها ، واجعلوها ذريعة لما تأملناه من الفوز
وتخافانه من سوء المجازاة

(٧٥) يأيها المتناظران [F. 87^a] حكمتما عليكما غضبكما وخرجتما
من طاعة عقولكما ، وأنبأتما عن ضعف صبركما ، وسوء عهدكما : إن
من أقبح ماركبتيهما ذما بعد حمد ، وانحزاباً بعد ود ، ولو دفعتما حسن
ما قبح ، وصبرتما على تسور الغلبة التى لا تزيدكما تحملاً ، لسلمتما من
عادية الهاترة . إن الأمكما أغلبكما ؛ وأخسكما ، أقواكما . وأنما من

1 الرأى : الرأى || ما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || 2 رعيته :
رعيته || موقفك : موقفك || 3 والقحط : (= اليأس) || فإن : فإن || نقصك :
نقصك || 4 محك : محك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 3 الملوك :
الملوك || 7 حوزته (ناحية من نواحي المملكة) || 11 بقاء : بقاء || 12 فأنما :
فأنما || زائل : زائل || المبرأة : المبرأة || 13 لشيء : لشيء || البهائم : البهائم ||
14 شرائطها : شرائطها || 15 سوء : سوء || وسوء : وسوء || 20 عادية الهاترة :
(حدة الحمق والطيش)

مطايا الشيطان حتى تزلان بما أومأتما اليه ، من فقد ما أمر الله - عز وجل ! - . فأخرا طاعة الغضب ، فإن معاصيه قريب من ربه ، أثر في خلقه . 3

- (٧٦) يامن أظهر خيراً وأسر شراً ! جاهرت أفضل مما ساترت ، وأفتت جاهلك في الدائرين . وأضربت عنه فيمن دامت عظمته ، وفاضت زلفته . وعن قليل ينكشف ما سترت ، ويظهر ما أخفيت ؛ وإلى ذلك مقلوب من ساترت بهم ، منصرفة عنك إلى من جاهرته . 6
- (٧٧) يا غريم المعسر ! أرفق بمن ملكت مقادته ، وغلبته على اختياره . إن توقير جاهه والصبر عليه من أحسن ما أفضى بك إلى الخلاص منه وانتقاصه ومضايقته يزيدانك بعداً مما تلتسمه ، ويتجاوزان حقدك عليه . فأعطه من رأفتك ما يجب أن يعطيك من له أوفر من دينه ، إذا قمت بين يديه صفراً من الاحتجاج ، فقيراً إلى التعمد : إن يكن صادقاً فيما شكاه ، أثمت فيه ؛ وإن كان كاذباً ، أثم وأجرت . وكان ما اخترته من أجر (البطرة) ، أكثر [F. 87b] مما تطالبه من التبعة : إن لك في كل من ملكت الإحسان إليه وإن زاد قلره على قلرك - مثوبة : فاهتبل الفرصة إليها ، وتوق ضياعها فإن الثواب زاد الرحيل من هذا العالم . وقليل ما صح لك في دار البقاء ، أفضل مما حصل لك بدار الفناء . وإن هتك المستورين يرفع الستر ، ويفسد عواقب الكفاية ، ويقصر مدة النعمة : 12 15 18

1 فإن : فان || معاصيه : (اسم فاعل من « عاصى » : غالبه بالضرب بالمعصى ، خرج عن طاعته وعانده) || 5 الدائرين : (جمع دائر ويجمع على دوائر وهو : البال « أثر دائر » ، - النافل : الهالك ، مالا بعبأ به) || جاهلك : جاهلك || 7 منك : منك || 9 بك : بك || 10 يزيدانك : يزيدانك || ما : من ما (بخط جديد والامل : ما) || 11 حقدك : حقدك || رأفتك : رأفتك || 12 صفراً . . . الاحتجاج : (أى خالوا منه) || 14 البطرة : (البطر : الهدر ، الباطل) || 15 لك : لك || 16 قدرك : قدرك || فاهتبل الفرصة : (اغتنمها) || 17 فان : فان || لك في : لك في || 18 البقاء : البقاء || ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || الفناء : الفناء || هتك : هتك

(٧٨) يا أيها المغتاب ! ضيقت ، بالغية ، قطعة من زمانك ،
وطائفة من حركة لسانك ، وجعلتهما عليك لالك ، وأدخلت من
أصغى إليك في حوبك : أتحمّل جوارحك أحسن أدناس المستعرضين ،
وترى لنفسك أن تقع من الناس وقوغ اللباب : يتبع عليل الجسد ،
ويترك صحيحه ؟ أف لك ! إن كنت صادقاً ، وبؤساً لك وترحاً ! إن
كنت كاذباً : أما كان لك في نشر المحاسن ، والإشادة بالمآثر ،
شغل يحسن أثره ، ويطيب خبره ؟ ولكن أهل كل حال أولى
بها .

(٧٩) يا من تاه فكره وحر عليه أمره واستعضلت به مطالبه !
أرفق بنفسك (؟) ، وعرس عن خبيك : وافرغ إلى الله الكريم
برغبتك : ولا تؤيسك من الظفر بأمر ما عاينت من استصعابه عليك .
فربما قرب البعيد ، وبعد القريب ! واعلم أن ماتحوز من فضيلة الصبر
والأجر في تماسكك ، أكثر مما ترجوه من نجاح طلبتك ؛ وأن القنوط
يحبط أجرك ، ويقوى وزرك ، ويجمع لك بين الإثم والحرمان .

(٨٠) يا من أبطأت عليه إجابة [F. 88^a] دعائه ! وساء ظنه بربه 15

1 زمانك : زمانك || وطائفة : وطائفة || لسانك : عليك لالك :
عليك لا لك || 3 إليك : إليك || في حوبك : في حوبك || (والحرب - بصم الحاء
هو الإثم والذنب) || جوارحك : جوارحك || 4 وترى لنفسك : وترى
لنفسك || 5 ويترك : ويترك || لك : لك || لك : لك || وترحاً : (هلاكا) ||
6 أما . . . لك : أما ما كان لك || بالمآثر : بالمآثر || 10 بنفسك : (طمس
في الأصل) || وعرس : (عرس المسافر : نزل للاستراحة آخر الليل) || خبيك :
خبيك (العدو السريع) || 11 برغبتك : برغبتك (والفروغ إلى الله بالرغبة هو
القصد إليه وحده بالرغبة بأن يكون وحده هو المرغوب والمطلوب) || تؤيسك :
تؤيسك (تجملك آيساً وقتانظاً) || يأمر : يأمر || عليك : عليك || 13 في
تماسكك : في تماسكك || مما : من ما (يحط جديد والأصل : مما) || طلبك :
طلبك (والطلب - بفتح الطاء وكسر اللام - المطلوب والحاجة) || 14 أجرك : أجرك
(وإحباط الأجر : إبطاء وإفساده) || 14 وزرك : وزرك || لك : لك ||
15 دعائه : دعائه || ساء : وساء

إنك تدعو مشرفاً على نيتك وعالماً بغيبك : فصصح في رغبتك إليه واستجابتك لما دعوته ، وأن تكون أهلاً يلتزمه من خيره : واعلم أنه لا يجيبك فيما أسخطه إلا عن سخط عليك ، ولا يمنحك ماكره إلا لرأفة بك .

(٨١) يامن شغل نفسه في صلاته ، بعروض أمر من أموره في دنياه ، على فكره ! إنك قد خرجت عما دخلت لرباك فيه ، وخططت خلة الخالد بالدائر : أو ما علمت أن نصيب الباري - عز وجل ! - من صلاتك ، حسن الإخلاص ، وتجردك من الصور المحسوسة ؟ وما كان سوى ذلك ، من فعلها ، فإنما يردع قسوتك ، ويثني عجبك ونبيك .

(٨١ - ١) فاستقبل فلك الروج ، على مسامة خط نصف النهار بيللك ، وارفع يديك بالتكبير ، كما يرفعها من خاف أن يضرب بالسيف على أم رأسه ، فتوق يديه . ثم اتل ما أنزل إليك على مقدار طاقتك في القيام والتقم براحتيك ركبتك ، وابسط ظهرك حتى يمتد عنقك ، وتكون في هيئة من دعى إلى ضرب عنقه ، وقنس الله راضياً بما قضاه . ثم انصب ظهرك ، واستوق قائماً ، واحده على تظاهر نعمه ، وترداف منته . ثم خر ساجداً ، فحمد

١ إنك : انك || نيتك : بنيتك : بغيبك || في رغبتك : في رغبتك || واستجابتك : واستجابتك || ٣ لا يجيبك : لا يجيبك : عليك : عليك || يمنحك : يمنحك || ٤ بك : بك || ٧ إنك : إنك || عما : عن ما (بخط جديد . والأصل : عما) || لربك : اربك || ٧ الباري : الباري || صلاتك : صلاتك || ٨ وتجردك : وتجردك || ذلك : ذلك || ٩ قائماً : قائماً || قسوتك : قسوتك || عجبك : عجبك || ونبيك (والنيه مصدر : ناه ، يناه هو الرفض والعجب) || ١١ فلك : فلك || ١٢ بيللك : بيللك : يديك : يديك || ١٣ ثم اتل : ثم اتل || اليك : اليك || ١٤ طاقتك : طاقتك || والتقم ... ركبتك : (لقم الطعام والتقمه : بلعه . واستعمال هذا الفعل هنا يراد به أخذ الراحتين بجماع الركبتين أثناء الركوع) || براحتيك ركبتك : براحتيك ركبتك || ١٥ ظهرك : ظهرك || عنقك : عنقك || دعى : دعى || ١٦ ظهرك : ظهرك || قائماً : قائماً

تحميد الأسير ، وسله حسن عونه لفضائلك على رذائلك ، وحسنك
على قبيحك ، ما استطعت .

- (٨١ ب) وطهر قلبك : ولا تلدن بصورة من صور الملاذ على 3
تخيلك ، فإذا طالعك ، قيدها بالجهر [F. 88b] بالتسييح وموالة التلاوة ،
وامنع قلبك من التحرك لها . - وسل الله عز وجل - ا ، بعد تقضيها ،
ما يليق بعطاياه في خلقه . وتخير للصلاة أوقاتا أربعة : وهي من طلوع 6
الفجر إلى الشمس ؛ ومن زوال الشمس إلى بعد زوالها بساعة ؛ ومن
زوال الشمس إلى بعد زوالها بساعة ؛ ومن مغيبها إلى مغيب شفقها :
وما استطعت من الليل . إلا أن أفضل صلوات الليل نصف الليل . 9
(٨١ ج) ولا تتوهم أن ترك الطعام والشراب ، مدة نهارك ، تمام صومك
حتى ينضاف إليه إمساك اللسان عن الكذب والمعائب ، وجميع ما
يؤثم : من القول والحظر على الجوارح فيما لم يطلقه العقل لها ، وتجنب 12
ما يحركها . من الأغذية وسائر الأسباب ، على التمرد وسوء الطاعة ؛
والرأى الحميل واصلاح النية لسائر الناس . فإن الصلاة والصوم
يعدهما على انقلوب ، ويؤجج الشهوات ؛ ولا يطمع أحد في سلامتهما 16
له حتى يسلم من الأوصاب .

(٨٢) يا من أحب المال وآثره ! ألا تبين نصيب المناخس منه ،

- 1 لفضائلك : لفضائلك || رذائلك : رذائلك || وحسنك : وحسنك || 2 قبيحك :
قبيحك || 3 نليك : قبيحك || 4 تخيلك : تخيلك || فإذا طالعك : فإذا طالعك ||
5 قلبك : قلبك || التحرك : التحرك || نقضيها : (انبهاؤها من تقضى شيء :
انقطع وانتهى) || 10 ترك : ترك || نهارك : نهارك || صومك : صومك ||
13 إمساك : إمساك || 6 فيما : فيما (بخط جديد ، والأصل : فيما) || 13 وسائر :
وسائر || وسوء : وسوء || 8 والرأى : والرأى (مطروف على « امساك » أي أن
« إمساك الصوم يكون بترك الطعام ... وإمساك اللسان ... والرأى الحميل ... ») ||
لسائر : لسائر || 14 فان الصلاة : فان الصلاة || 15 ويؤجج : ويأجج || 17
المناخس : (كلما بالأصل والمعروف في اللغة ، في هذه المادة : « المناخس : جرب يصيب
الحيوان عند ذيله ، - نخس لحمه : قل ، - نخس اللدابة : غرز مؤخرها أو جنبها
بعود أو نحوه فهاجت » - والسياق هنا يفيد أن « المناخس » هو المحتاج الى المال)

وتطوع بإخراجه في ذوى الفاقة ، ومن يرغب بنفسه عن السؤال ،
ويسترقه الاختلال قبل أن يسطو عليه ، فيترع أضعاف حقها ؟

3 (٨٣) يا من هجر الدعة ، وجانب الترفه ، فأحضر في ميدان الحرص

6 لله أنت من طالب مطلوب ! ارحم نفسك : وارق بيديك وعافيتك ،
أصبحت نبنى والزمان يهدمك ؛ وتزيد والأيام تنقصك : لو كشف لك
عن عيبك [F. 89^a] لأرحت واسترحت :

9 (٨٤) يا أيها الانسان ! اكتم في هذا العالم حسن صنيعك عن
أعين البشر : فإن له عيوناً أشرف منها : من غمرة السماوات يبصره
ويعجزى عليه :

12 (٨٥) يا من احتمل الرسالة ، وصدع بحقها ، وطهر من أدناس الخاطئين
ومعاهد المستهزئين ! ناد الأرواح الجائرة في الأجساد البالية : إلى كم
تتعين خواطرك المزرية ، وآمالك الكاذبة ، وتطلعين مالا تلحقين ، وتأنفين
مما لا تفخرين ؟ ألا تفكرين في تنامي المدة ، وانقضاء العدة ، وعرضك
على ما أسلفت حين ، لا يحضرك معذرة ، ولا يقبل منك فدية ، ولا يسمع لك
15 ترجعة :

(٨٦) إنا لله !

حضر اليقين :

18 وزالت الظنون :

1 بإخراجه : بإخراجه || في ذوى : في ذوى || 2 حقها : (كذا بالأصل
والصواب : حقه) || 4 نفسك : نفسك || 4 بيدك وعافيتك : بيدك وعافيتك ||
يهدمك : يهدمك || 5 وتزيد : وتزيد || تنقصك : تنقصك || لك : لك || 6 عيبك :
عيبك || 7 صنيعك : صنيعك || 8 فان : فان || عيوننا : عيون || 11 الجائرة : الجائرة
|| (لعل الصواب الجائرة) || 12 خواطرك : خواطرك || وآمالك : وآمالك ||
وتأنفين : وتأنفين || 13 تنامي : تنامي || وانقضاء : وانقضاء || وعرضك :
وعرضك || 14 يحضرك : يحضرك || منك : منك || 15 ترجعة : (ترجع : قال
في المصيبة : إنا لله وإنا إليه راجعون ، - ترجيع الصوت : تردده في الحلق ، -
ترجييع الألحان : ترددهما في الغناء . - لعل صواب الكلمة في الأصل ترجعة)

وتفشت السرائر :

وصدقت المصادر عن البصائر .

3

وأذكرتنا الصحف ماأنسينا :

وحفظت علينا ماضيها :

وحصل العامل على عمله :

6

فشقى وسعيد !

(٨٧) يافاطر الأشباح

وباعث الأرواح

9

ونهاية آمال الراغبين

وقوة ألباب المحيين !

ومن بهر البرايا فضاه

12

وجاد لها بمقدار احتمالها من جوده !

ارحم من جنح عن عدلك الى فضلك

وزاد رجاؤه لعفوك على خوفه من سخطك !

15

وتيقن أن لامهرب منك إلا اليك !

تمت الصحف

1 السرائر : السرائر || 2 البصائر : البصائر || 12 عدك : عدلك || فضلك :

فضلك || 14 رجاؤه : رجاؤه || لعفوك : لعفوك || سخطك : سخطك || 15

منك : منك || اليك : اليك || 16 تمت الصحف : الحمد لله رب العالمين والصلوة

على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين . في ناسع جمادى الاولى اثني وخمسين

ومستمايه (جملة كاملة بقلم الاصل مهمة الحروف ، غير واضحة تماما

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٤٥ لسنة ١٩٧٥

(مطبعة دارالكتب والوثائق القومية ٢٠٠٠/١٩٧٥/٢٠)

philosophie hermétique. Il est bien établi qu'Ibn Sab'in a eu connaissance d'un bon lot d'œuvres de Suhrawardi qui l'ont influencé, même s'il n'a pas manqué de l'attaquer comme il a attaqué d'autres personnages (8).

Ces études allient la profondeur et la précision, le sérieux et la nouveauté. Pouvait-on mieux rendre hommage au Sage de *l'Ishrâq* et être fidèle à sa mémoire ? Parmi les collaborateurs de ce volume, il en est qui ont fréquenté, pendant des années, les textes de Suhrawardi ; nous leur adressons à tous nos plus sincères remerciements pour le bon accueil qu'ils ont réservé à notre appel et pour la générosité de leur collaboration.

Les lecteurs et les chercheurs, nous n'en doutons pas, apprécieront leur travail et en tireront profit.

(8) Voir le dixième chapitre.

sont ses sources ? Est-elle purement iranienne, ou platonicienne ou plotinienne ? Est-ce une forme de la gnose qui dominait à Alexandrie et dans les écoles d'Orient avant l'Islam (3) et jusqu'à quel point Suhrawardi a-t-il été influencé par les péripatéticiens arabes ? Y a-t-il un lien réel entre *L'Ishrâq* et ce qu'Avicenne appelle la philosophie *mashriquiyya* (4) ? Quelle fut sa position par rapport à Aristote ? En cela, tout spécialement vu que, malgré sa conciliation et sa tendance universaliste, il a pris, vis-à-vis de la logique du premier Maître, une attitude qui lui a valu d'être tenu pour un des grands critiques d'Aristote dans l'Islam (5). Ces études ne se sont pas bornées à établir un lien entre la sagesse de *L'Ishrâq* et la pensée ancienne et médiévale : elles ont tenté de le faire avec la pensée contemporaine. Le plus long chapitre de cet ouvrage a établi les diverses similitudes qui existent entre cette sagesse et la phénoménologie de Husserl (1937), sur la base de ce que tous les deux entreprennent d'unifier la méthode : Sohrawardi unit la contemplation et le sentiment de même que Husserl unit la preuve et l'expérience (6).

* * *

L'influence de Suhrawardi a été seulement envisagée par les présentes études dans le cadre des sixième et septième siècles de l'hégire, même si elles soulignent que ses enseignements ont toujours eu cours en Iran jusqu'à l'heure actuelle. On observe que Suhrawardi a donné à la culture musulmane au sixième siècle un vêtement de science ouverte qui s'accordait avec diverses opinions. Il adopta ce mélange sans tenir compte de ses origines, orientales ou occidentales et il professa en résumé la philosophie des lumières qu'il put recueillir de Platon et de Manès ensemble (7).

Au septième siècle, on observe des similitudes manifestes entre Suhrawardi et Ibn Sab'în. Ce dernier imite — malgré son travail personnel — Suhrawardi en prenant sa philosophie de la lumière, en se libérant de l'emprise d'Aristote, en s'appuyant sur des sources anciennes et spécialement de la

(3) Voir le deuxième chapitre.

(4) Voir le troisième chapitre.

(5) Voir le septième chapitre.

(6) Voir le huitième chapitre.

(7) Voir le neuvième chapitre.

Dîn al-Suhrawardi. Le Conseil Suprême prit les décisions adéquates. L'on eut l'idée de composer à cette occasion un livre commémoratif qui mette en lumière certains aspects de la personne et de l'œuvre de Suhrawardi, à l'exemple de ce qui avait été réalisé pour Ibn 'Arabi (637 H./1240 et que l'on publie les textes de ses œuvres encore inédites, dans la mesure du possible. La commission, selon son habitude, adressa des invitations à ceux des orientaux et occidentaux, des arabes et arabisants, musulmans et chrétiens, qui se préoccupaient de Suhrawardi. Cet appel fut accueilli favorablement par un bon nombre de spécialistes qui comptaient un français, un espagnol, un libanais, un syrien et un iranien, à côté de nos frères égyptiens.

* * *

Il en résulta onze études qui exposaient la vie de Suhrawardi, ses opinions, son influence, mettant en vedette des textes se rapportant à ses pensées, ou analysant certaines de ses expressions. Un certain nombre de points de la vie de Suhrawardi ont posé des problèmes et continuent à en poser. A-t-il été réellement en rapport avec les bâtinites d'Alamut ? Quelle fut exactement sa position par rapport à la propagande fatimite et isma'élite ? Pourquoi quitta-t-il la Perse ? Pourquoi se fixa-t-il précisément à Alep ? A-t-il pu réellement écrire durant sa vie si brève un tel nombre d'ouvrages qui lui sont attribués ? Ou bien ses disciples ou ses admirateurs ont-ils mis sous son nom une partie de cet ensemble ? Enfin quelles furent les vraies causes de sa mise à mort ? Les auteurs des différentes études de ce volume ont exposé ces difficultés et exprimé leurs opinions (1).

* * *

Les idées de Suhrawardi n'ont pas été l'objet d'une moindre sollicitude. L'on a essayé de définir ce que voulait dire « la sagesse de l'*Ishrâq* » (2). Est-elle logique et preuve, ou bien goût et connaissance ? En d'autres termes, est-elle une philosophie ou un mysticisme ou les deux à la fois ? Quelles

(1) Voir spécialement les trois premiers chapitres.

(2) Voir le quatrième chapitre.

PREFACE

par

Ibrahim Madkour

Le Shaykh de l'*Ishrâq* a joué dans l'histoire de la pensée musulmane un rôle dont le résultat s'est fait sentir durant la seconde moitié du sixième siècle de l'hégire et dont l'écho nous parvient encore aujourd'hui. Il vécut à une époque mouvementée : les Croisades, après avoir atteint leur paroxysme, avaient vu leur mordant brisé par Saladin, l'ayyoubide (589 H./1193). Une tendance sunnite, traditionnelle s'établit alors : elle essaya de prendre la place des propagandes isma'iliennes. Dans l'affrontement de ces positions, il y avait des éléments à accepter et d'autres à refuser, du sérieux dans la recherche de la connaissance et un face à face avec les différentes doctrines et sectes. Il ne fut pas donné à Sohrawardi de vivre longtemps au milieu de ce tumulte ; il ne dépassa pas les 38 ans. Malgré tout, il put rassembler des pensées et des idées variées et composer environ cinquante ouvrages dans lesquels il essaya de faire l'accord entre la sagesse de l'Orient et celle de l'Occident. Il se peut que la sagesse de l'*Ishrâq* soit comptée comme la forme la plus large de synthèse et de conciliation dans la pensée musulmane. La conciliation rencontre parfois des adversaires qui la contestent, car il se peut qu'elle ne satisfasse ni les modérés, ni les extrémistes et qu'elle se voie critiquée sur sa droite comme sur sa gauche. Tout montre que la voix de l'opposition faite à Suhrawardi fut extrêmement forte, violente, au point qu'elle fit taire sa propre voix et eut raison d'elle.

Peut avant l'année 1386 de l'hégire, la Commission de Philosophie et de Sciences Sociales, au sein du Conseil Supérieur des Arts et des Lettres, se pencha sur ce feu qui s'était éteint prématurément, dans le dessein d'en raviver le souvenir et de célébrer le huitième centenaire de la mort de Shihâb al-

Chapitre VII :

Suhrawardî et ses reproches aux péripatéticiens

Mâjid Fakhri 151

Chapitre VIII :

La philosophie de l'Ishraq et la phénoménologie

Hasan Hanafi 169

Troisième partie

**Suhrawardî dans le cadre du sixième et septième
siècle de l'Hégire (12e et 13e s. p. C.)**

Chapitre IX :

**Le rôle de Suhrawardî dans l'universalisation de la cul-
ture au Vie s. H. (12e s.)**

Muhammad al-Bahyy 255

Chapitre X :

Ibn Saba'in et le philosophe de l'Ishraq

Abu-l-Wafâ al-Taftâzânî 291

**Document historique relatif à l'héritage
grec chez les Arabes**

Chapitre XI :

**« Pages grecques », (al-Suhuf al-Yûnâniyya), sources indi-
rectes de la notion de « théosophe » chez Suhrawardî**

'Uthmân Yahyâ 312

TABLE DES MATIERES

Introduction

Page

I. B. Madkour	9
-----------------------	---

Première partie

Vie de Suhrawardî et les facteurs qui ont marqué sa vie.

Chapitre I :

Le maître de l'Isbraq

Sayyid Hussein Nasr	15
-----------------------------	----

Chapitre II :

La doctrine isbraqi, école platonicienne islamique

M. M. A. Abu Rayyan	37
-----------------------------	----

Chapitre III :

Entre Suhrawardî et Avicenne

I. B. Madkour	63
-----------------------	----

Deuxième partie

Ses idées et sa méthode

Chapitre IV :

Quelques réflexions sur l'Isbraq de Suhrawardî

Louis Gardet	83
----------------------	----

Chapitre V :

Suhrawardî et son rôle dans le domaine philosophique

P. Gomez Nogales	103
--------------------------	-----

Chapitre VI :

La notion de wujûd dans le Kitab Al-Mashari' wal-Mutarahât de Suhrawardî

P. G. C. Anawati	132
--------------------------	-----

REPUBLIQUE ARABE D'EGYPTE

Ministère de la Culture

MEMORIAL

SHIHAB AL-DIN AL-SUHRAWARDI

(Maître de l'Ishraq)

**à l'occasion du huitième centenaire de sa mort
(587 H. = 1190)**



GEBO

1974

REPUBLIQUE ARABE D'EGYPTE

Ministère de la Culture

MEMORIAL

SHIHAB AL-DIN AL-SUHRAWARDI

(Maître de l'Ishraq)

à l'occasion du huitième centenaire de sa mort
(587 H. = 1190)



GEBO
1975

التمن ١٥٠ قرشا

